العتبة الحسينية المقدسة

أصح الأقوال في

تجسم الأعمال

قراءة في المعاد الجسماني

الشيخ باسم الحلي

شعبة البحوث والدراسات

أصحّ الأقوال في

تجسّم الأعمال

(قراءة في المعاد الجسماني)

الشيخ باسم الحلي

الحلي، باسم، مؤلف.
اصح الاقوال في تجسم الاعمال (قراءة في المعاد الجسماني / تاليف الشيخ باسم الحلي.
– الطبعة الاولى. - كربلاء، العراق : العتبة الحسينية المقدسة، قسم الشؤون الدينية، شعبة البحوث والدراسات، 2022 / 1443 للهجرة.
802 صفحة : 24 سم.
– (العتبة الحسينية المقدسة: 1029)، (قسم الشؤون الدينية:)، (شعبة الدراسات والبحوث:).
يتضمن ارجاعات ببليوجرافية.
1. تجسيد الاعمال.
2. المعاد – فلسفة.
3. المعاد -- كلام الشيعة الامامية. أ. العنوان.
BP166.83.H54 2022

تمت الفهرسة قبل النشر في شعبة نظم المعلومات التابع لقسم الشؤون الفكرية العتبة الحسينية
تصميم واخراج: محمد صاحب المعمار

مقدمة

إنْ قيل: ما أهميّة الخوض في مسألة تجسّم الأعمال، مع أنّها غير واجبة الاعتقاد على العباد، لن يسألوا عنها في القبر والقيامة والمعاد؟!.

قلنا: تجسّم الأعمال بمعناه الصحيح، عين المعاد الجسماني.

قال شيخ الإشراق السهروردي(٥٨٦هـ): آيات المسخ والأحاديث الواردة في أنّ النّاس **يبعثون على صور مختلفة كثيرةٌ، بحسب أخلاقهم...، وصغى أكثر الحكماء الى هذا**[١].

وقال صدر المتألهين رضي الله عنه: **فالأجساد في الآخرة**، عين الأرواح، وهذا معنى **تجسد المعاني وتجسد الأرواح**[٢]، وهي لا تكون إلاّ في ذلك العالم، وأمّا في هذا العالم فالأرواح تتعلق بهذه الأجساد، لا أنّها تتجسد، **وكذلك الأجساد في الآخرة تتروحن**، وفي الدنيا لا تكون كذلك[٣].

وقال رضي الله عنه أيضاً: البدن الأخروي ينشأ من النفس بحسب صفاتها[٤]، لا أنّ النفس يحدث من المادة[٥]، بحسب هيئاتها واستعداداتها، كما في الدنيا[٦].

---

(١) حكمة الإشراق (ت:أنعام حيدورة): ١٣٠. نشر دار المعارف الحكميّة، طبعة أولى سنة ٢٠١٠م.

(٢) هذا هو معنى تجسّم الأعمال، وإنّما صنفنا هذا الكتاب لبيانه؛ إذ لا يعني تجسّم الأعمال ، إلاّ تجسد أو تمثّل أو تجسّم أو تجلبب أو تمظهر أو تشخّص الأرواح والنفوس، ببدن مثالي يسانخ ملكاتها وأخلاقها وآثار أعمالها ، على ما سيأتي مفصّلاً في طيّات وفصول هذا الكتاب .

(٣) الأسفار ٩: ٣٣٨. دار إحياء التراث العربي، بيروت . الطبعة الثالثة سنة: ١٩٨١م.

(٤) موجز شديد لتجسّم الأعمال بمعناه الصحيح؛ فإنّ البدن الأخروي المحشور هو ظل ورقيقة ومظهرٌ مسانخٌ للنفس المتغيّرة جوهريّاً نتيجة انفعالها بآثار أعمالها وملكاتها وأخلاقها.

(٥) موجز شديد لجسمانيّة حدوث النفس في هذه النشأة، أي متعلقة بمادة هي البدن الطبيعي الهالك، وأمّا المعاد الجسماني فيدور على تجلبب النفس ببدن ملكوتي مسانخ لأعمالها، وهو عين تجسّم الأعمال.

(٦) الأسفار ٩: ٢٠٠. دار إحياء التراث العربي، بيروت . الطبعة الثالثة سنة: ١٩٨١م.

قال رضي الله عنه في العرشيّة أيضاً: وأمّا **مادّة تكون الأجساد، وتجسم الأعمال،** وتصور النيات، في الآخرة، فليست **إلاّ النفس الإنسانية**[1].

وقال رضي الله عنه في مفاتيح الغيب: **الـمُعاد في الـمَعاد، هو بعينه هذا الشخص الإنساني روحاً وجسداً،** بحيث لو يراه أحد في المحشر يقول: هذا فلان الذي كان في الدنيا، ومن أنكر هذا، **فقد أنكر قطباً عظيماً من قطبي الإيمان، وركناً عظيماً من أركانه، فيكون كافراً عقلاً وشرعاً، ولزمه إنكار كثير من النصوص القرآنية...**[2].

وقال رضي الله عنه في الشواهد: إنّ في باطن كلّ إنسان، وفي إهابه حيواناً إنسانياً بجميع أعضائه وحواسه وقواه، **وهو موجود الآن،** ولا يموت بموت البدن العنصري اللحمي، **بل هو الذي يحشر يوم القيامة ويحاسب...، على صور أعماله ونياته**[3].اهـ.

لكي تعي جلالة ما نحن فيه، حسبك قوله رضي الله عنه في مفاتيح الغيب: ذهب كثير من الحكماء المتألهين ومشايخ العرفاء في هذه الملة إلى القول بالمعادين جميعاً، **أمّا بيانه بالدليل العقلي فلم أر في كلام أحد إلى الآن**[4].

وقال رضي الله عنه أيضاً: **باب الوصول إلى معرفة المعاد الجسماني مسدود، إلاّ على من سلك منهجنا، وذهب في طريقتنا**[5].

تجسّم الأعمال، أو تمثل الأعمال في أصح التعابير؛ لورود اللفظ الأخير في كتب الفريقين على لسان المعصوم، من العقائد التي لم يخض فيها قدماء الشيعة والسنّة باهتمام، ولم يولوها عناية تستحق؛ ظنّاً منهم أنّ هذه العقيدة، ممّا لا يجب على المكلف اعتقاده؛ إذ

---

(١) العرشيّة (عبد الجواد الحسيني): ٢٠٣. دار المعارف الحكميّة. الطبعة الأولى ٢٠١٦م.

(٢) مفاتيح الغيب: ٦٠٥. مؤسسة الأبحاث الثقافية، طهران، الطبعة الأولى ١٤٠٤هـ.

(٣) الشواهد الربوبيّة (ت: جلال الدين اشتياني وحواشي السبزواري): ٢٨٨. طبع دانشكاه مشهد.

(٤) مفاتيح الغيب: ٦٠٥. مؤسسة الأبحاث الثقافية، طهران، الطبعة الأولى ١٤٠٤هـ.

(٥) الأسفار ٩: ٢١١. دار إحياء التراث العربي، بيروت. الطبعة الثالثة سنة: ١٩٨١م.

لن يُسئل عنها يوم الحساب والقيامة، سواء ثبتت، كما هو محتمل طائفة قليلة جداً من القدماء كالإمام السنّي الغزالي (٥٠٥هـ) والسهروردي، أم لم تثبت كما هو جمهورهم.

إلى أنْ جاء العلامة جلال الدين الدواني (٩١٠هـ) فجزم في رسالة له موسومة بالزوراء قائلاً بأنّ هذا **قصورٌ من جمهور المسلمين**...، وسيأتي كلامه؛ ضرورة أنّ هذه العقيدة مرتبطة بأحوال القبر والمعاد الجسماني، وكلاهما عقيدة واجبة على كلّ مسلم، **بل إنّ عويصة تجسّم الأعمال هي عين عويصة المعاد الجسماني التي تقاصر أمامها الحكماء والمتكلمين ناهيك عن الفقهاء والمحدثين**؛ إذ لا يوجد إجماع ولا اتفاق حتى في المذهب الواحد في تصوير المعاد الجسماني[1]، وسيأتي تردد العلامة الحلّي في معناه نموذجاً.

خاض العلماء أهل الفحص والنظر، أساطين البرهان والفكر، منذ عهد الغزالي فالدواني مروراً بالشيخ البهائي وصدر المتألهين الشيرازي في هذا لأمور ملحّة..

منها: أنّ الأصول العقليّة المعتضدة بالنقليّة الثابتة، التي استند عليها المعاد الجسماني، الذي هو من ضروريّات أهل الإسلام، عين الأصول التي استند عليها تجسّم الأعمال؛ فسينجلي أنّ المعاد الجسماني عين تجسّم الأعمال، فهذا ما غاب عن مشهور أساطين أهل القبلة إلى عهد الدواني..

فلولا هذه الأصول، لما أميط الغطاء عن ذلك، ولا عن عويصة ربط الحادث بالقديم، ولا عويصة استكمال النفوس الناقصة والمتوسطة في البرزخ والآخرة التي عجز أمامها ابن سينا وأتباعه، ولا عويصة إنسانيّة النبي والكافر التي خبطت فيها أصالة الماهيّة خبط عشواء منذ عهد ابن سينا إلى اليوم.

منها: عدم الحاجة لحمل النصوص القرآنيّة والأخبار الواردة في التجسم والمعاد على الاستعارة والمجاز كيفما كانا؛ لتوفر البرهان القطعي على إمكان التجسم، لا أنّه ممتنع كما توهم القائل بالمجاز التبرعي، وكما لا يخفى فلهذا ثمرة عظيمة في تفسير كتاب

---

(١) يلزم التنبيه إلى أنّ المعاد من أصول الدين، وأمّا كونه جسمانياً أم لا، فمن العقائد؛ فلا يختلطنّ.

الله تعالى؛ فسيظهر أنّ حمل كثير من النصوص القرآنيّة على الاستعارة والمجاز اللفظي، مع إمكان الحمل على الحقيقة، جهد عاجز، وقصورٌ واضح، وتفريطٌ لائح.

منها: وجوب رفع الغرر ودفع الوهم الذي لم يسلم منه أكثر علماء الإسلام، فسيأتي أنّ غاية بضاعة أساطين أهل القبلة القدماء في ذلك، هو التردد والظن، ربما ولعلّ، بل إنّ بعضاً منهم قال صريحاً لا يمكن الجزم بشيء، فيما سنرى ..

فيلزم شرعاً وعقلاً التنبيه على أنّ المتجسّم يوم القيامة ليس العمل بما هو عرض؛ ضرورة امتناع انقلاب العرض إلى جوهر، ولا العمل بما هو حركات زائلة فانية معدومة؛ لامتناع عود المعدوم بعينه فضلاً عن تجسّمه..؛ وإنّما لزم التنبيه على هذا لأنّ مردّ إنكار كلّ المنكرين للتجسّم والمعاد الجسماني، إمّا إلى توهّم انقلاب الأعراض إلى جواهر، وإمّا إلى إعادة المعدوم بعينه، وكلاهما منزه عنه التجسّم على المعنى الصحيح.

إذ المتجسّم، هو النفس ببدنٍ مثالي يسانخ خيريّتها أو شرّيتها؛ فالنفس إذا انفعلت بآثار أعمالها وملكاتها، استعدّت لأن تتغيّر جوهريّاً، روحاً وبدناً، إلى ذات أخرى، فيفاض عليها روحاً وبدناً آخرين مسانخين لتلكم الملكات، خيراً أو شرّاً، كما قال تعالى: ﴿**فَلَمَّا عَتَوْا عَنْ مَا نُهُوا عَنْهُ قُلْنَا لَهُمْ كُونُوا قِرَدَةً خَاسِئِينَ**﴾ فالمتجسّم هو النفس المتغيّرة جوهريّاً بآثار أفعالها، ببدن يسانخها بعد التغيّر، وهذا عين المعاد الجسماني.

قال في الأسفار: **تحوّل النفس** من نشأة الطبيعة الدنيوية، إلى النشأة الأخروية، **وصيرورتها بحسب ملكاتها وأحوالها، مصوّرة بصورة أخروية، حيوانية أو غيرها،** حسنة بهية نورية، أو قبيحة ردية ظلمانية سبعية أو بهيمية، متخالفة الأنواع، حاصلة من أعمالها وأفعالها الدنيوية، الكاسبة لتلك الصور والهيئات. فليس ذلك مخالفاً للتحقيق، بل هو أمر ثابت بالبرهان(١)، محقق عند أئمة الكشف والعيان(٢)، مستفاد من أرباب

---

(١) المبتني على ماديّة النفس أولاً، وحركتها الجوهريّة ثانياً، وعلى أصالة الوجود التشكيكيّة ثالثاً، واشتراكه المعنوي رابعاً، وعلى جسمانيّة عالم البرزخ والآخرة خامساً، و.... .

(٢) أهل الكشف: العرفاء. وأهل البرهان هم: أهل المنطق والفلسفة والحكمة والكلام.

الشرائع الحقة وسائر الأديان؛ دلت عليه ظواهر النصوص القرآنية والأحاديث النبوية، بل الكتاب والسنة مشحونة بذكر تجسّم النفوس، **بصور أخلاقها وعاداتها ونياتها واعتقاداتها، تصريحاً وتلويحاً**(١).اهـ.

منها: لزوم التنبيه على أنّ المتجسّم، خيراً أو شرّاً، من سنخ الجنة أو النار، كما ورد في النصوص الثابتة عن المطهرين الأطهار عليهم السلام؛ تنزيهاً لمنظومة العقيدة، عن بعض الدعاوى الباطلة التي زعمها بعض المتفلسفة ..

قال صدر الدين الشيرازي رضي الله عنه: إياك أن تعتقد أنّ ما يراه الإنسان بعد موته من أهوال القبر، وأحوال البعث، أموراً موهومة، لا وجود لها في العين، كما زعمه بعض الإسلاميين، المتشبثين بأذيال الفلاسفة؛ **فإنّ من اعتقد ذلك كافرٌ في الشريعة، وضالّ في الحكمة**(٢). اهـ.

فلقد أجمع أهل القبلة دون نكير، أنّ في القبر نعيماً حسيّاً لمن محض الإيمان محضاً من سنخ نعيم الجنة، وعذاباً حسّياً لمن محض الكفر محضاً من سنخ عذاب النار؛ فإنّ نعيم القبر أو عذابه، رتبة نازلة من نعيم الجنّة وعذاب الجحيم، وهو ما جزم به أرباب المعقول الحكمة المتعالية، وستأتي نصوص الفريقين عن النبي صلى الله عليه وآله في ذلك.

قال الصدر الشيرازي: **هذه النّار وإيلامها، من جملة آثار النّار الآخرة وعذابها**، أو عينها لكنّها تنزلت وتكدّرت وضعفت قوتها وتأثيرها، كما روي عنه صلى الله عليه وآله: «**إنّ ناركم هذه من نار جهنم، غسلت بسبعين ماء ثم نزلت**» وقس النور على النّار، حتى تعلم أنّ نعيم الدنيا بالنسبة إلى نعيم الآخرة، شيء حقير(٣).اهـ.

وأجمعوا أيضاً أنّ الجنّة والنار مخلوقتان اليوم، موجودتان معنا، يحيطان بنا إحاطة ملكوتيّة، منزهان عن زنزانة الحدود المكانيّة الدنيويّة الفاسدة؛ لذلك هما محجوبان عن

---

(١) الأسفار ٩: ٥. دار إحياء التراث العربي، بيروت . الطبعة الثالثة سنة: ١٩٨١م.

(٢)العرشيّة (ت:عبد الجواد الحسيني):١٤٧. دار المعارف الحكميّة. الطبعة الأولى ٢٠١٦م.

(٣) الأسفار ٩: ٤٤. دار إحياء التراث العربي، بيروت . الطبعة الثالثة سنة: ١٩٨١م.

أغلب البشر، لا ينشكفان لهذا الأغلب إلاّ بعد الموت وربما المعاينة، كما قال تعالى في سورة ق: ﴿لَقَدْ كُنْتَ فِي غَفْلَةٍ مِنْ هَذَا فَكَشَفْنَا عَنْكَ غِطَاءَكَ فَبَصَرُكَ الْيَوْمَ حَدِيدٌ﴾.

قال صدر الدين الشيرازي رضي الله عنه في العرشيّة: من المعلوم أنّ الجنّة والنار مخلوقتان اليوم ...، وأنّهما في داخل حجب[1] السماوات والأرض[2].

منها: إماطة اللثام عن بعض عويصات الأخبار الابتلائيّة الكثيرة، الواردة في حضور العمل الصالح أو الطالح عند موت الإنسان في قبره؛ لتسعده أو تحزنه، ففيه من الترهيب والترغيب المندوبين ما لا يخفى، وهذا أقل ما يقال.

كل هذه الأمور وكثيرٌ غيرها، تعالجها نفس القواعد العقليّة الحكميّة التي يمتنع أن يكون للمعاد الجسماني والتجسّم، وجهاً معقولاً من دونها؛ كونها مع هذه القواعد مبرئة عن أي إشكال يخطر على البال في سجال القيل والقال..

لكن كلّ هذا متوقف على الإحاطة الإجماليّة بما جاء به الحكماء والمتكلمين، كابن سينا في كتبه، والعضد الآيجي في مواقفه والتفتازاني في مقاصده، والخواجة الطوسي في تجريده والعلامة الحلّي في كتبه وغيرهم من أساطين الحكمة والكلام..

سيما الدواني في رسائله، والشيرازي في حكمته المتعالية؛ فكلّ ما كان قبلهما من أقوال، في المعاد الجسماني وتجسّم الأعمال...، لا يعدو التردد والظن والاحتمال، وستأتي أقوالهم الصريحة في ترددهم وحيص بيصهم؛ فإنّ غاية بضاعة الشيخ الرئيس ابن سينا مثلاً هو: لعلّ وربما ويحتمل؛ ومعلوم بأنّ هذا ظن لا ينبني به بنيان، ولا يشاد عليه برهان، سيما إذا ناقض النقل والبيان، عن سادة الزمان عليهم الصلاة والسلام..

---

(١) عالم الملكوت، عين عالم الدنيا شرط تنزهه عن المادة بمعنى الفقدان؛ وهو محجوب لأنّه لا يدرك بالحواس العنصريّة، وإنّما بالحواس الملكوتيّة، وفي هذا أخبار صحيحة، وسيأتي البسط.

(٢) العرشيّة (ت: عبد الجواد الحسيني): ١٤٣. دار المعارف الحكميّة. الطبعة الأولى ٢٠١٦م.

والإنصاف فإنّنا لم نجد رسالةً أو كتاباً، عدا ما ذكره صدر الدين الشيرازي في كتبه رضي الله عنه، قد عرض لكلّ الإشكاليات الواردة على القول بالتجسم والمعاد، فأكثر ما خاضوا فيه هو إشكالية تجوهر الأعراض وتجسّمها، على أنّ دفعها غير واضح لكلّ أهل العلم، فكيف بمن دونهم؟!!.

وأيضاً فإنّنا لم نجد كتاباً قد تصدى لجمع أخبار الفريقين، المعتبرة سنداً ودلالةً، في تجسم الأعمال، ناهيك عن الأخبار المعتبرة، سنداً ودلالةً، في تجسم الجواهر والأجسام والمعاني والعقائد والنيات والملكات، كتجسم الموت بصورة كبش أملح ..

وأكثر من ذلك أنّنا لم نقف على كتابٍ عند الفريقين، قد استدل بالأخبار على عقيدة تجسّم الأعمال، كما يجب أن يكون الاستدلال؛ فإمّا هو استدلال أشبه بالمصادرة والتحكم، وإمّا هو استطرادي طارىء، لا يسمن كثيراً في رفع جملة الشبهات المعتجلة في صدور المنكرين؛ فاستدلالهم لإثبات التجسّم على نحوين:

فالنحو الأول، اعتمد القواعد العقليّة للقول بالتجسّم، دون أن يعتني كثيراً بأخبار المعصوم النقليّة في ذلك، وفيه من التفريط الأمر الكثير؛ فمرد كثير من الاختلاف في القواعد العقليّة؛ إلى الغفلة عن دلالة الأخبار القطعيّة الإرشاديّة عليها، وإلاّ فهي حجّة مع الالتفات..

فسيأتي، وهو من أهم أغراض رسالتنا المتواضعة العاجلة هذه، أنّ أقوى علل المانع من القول بالتجسم، هو عدم وجود رواية صريحة أو ظاهرة في التجسم المعقول، منزهة عن مصادمة القواعد العقليّة البديهيّة، في حين هي موجودة كما سيبين هذا الكتاب المتواضع، وهذا ما قصدناه بالتفريط.

والنحو الثاني: لم يعبأ بالقواعد العقليّة البديهيّة، الجارية في كل العوالم والنشئات، مكتفياً بدلالة الأخبار الظاهرة في التجسّم، لاغياً هذه القواعد من الحسابات، كما فعل ابن سينا في مسألة المعاد الجسماني؛ فهو يؤمن بالمعاد الجسماني تعبّداً؛ للنصوص القطعيّة قرآناً وسنّة ، أمّا عقلاً فهو عنده ممتنعٌ باطل..

وبالجملة:

قال الصدر الشيرازي رضي الله عنه في الأسفار: **باب الوصول إلى معرفة المعاد الجسماني مسدود، إلاّ على من سلك منهجنا، وذهب في طريقتنا**، وهو طريق أهل الله والراسخين في العلم والإيمان، الجامعين بين الكشف والبرهان، المقتبسين نور الحكمة من مشكاة النبوة، والله ذو الفضل العظيم[١].

قال في الأسفار أيضاً: إنّ في **داخل بدن كلّ إنسان** ومكمن جوفه، **حيواناً صورياً** بجميع أعضائه وأشكاله وقواه وحواسه، هو موجود قائم بالفعل لا يموت بموت هذا البدن، **وهو المحشور يوم القيامة بصورته المناسبة لمعناه، وهو الذي يثاب ويعاقب**، وليست حياته كحياة هذا البدن المركب، عرضية واردة عليه من الخارج، وإنّما **حياته كحياة النفس ذاتية، وهو حيوان متوسط بين الحيوان العقلي والحيوان الحسي**، يحشر في القيامة على صورة هيئات وملكات كسبتها النفس بيدها العمالة...، إشارة إلى انقلاب النفوس في جوهرها وصيرورتها...، يوم النشور على صورة أنواع الحيوانات من السباع والمؤذيات والبهائم والوحوش والشياطين[٢].

باسم الحلي

العتبة الحسينيّة المقدّسة

٣ أيار/ ٥/ ٢٠٢٢م، الموافق ٣شوال/ ١٤٤٣هـ.

---

(١) الأسفار ٩: ٢١١. دار إحياء التراث العربي، بيروت. الطبعة الثالثة سنة: ١٩٨١م.

(٢) حاشية الأسفار ٩: ٢٢٨. دار إحياء التراث العربي، بيروت. الطبعة الثالثة سنة: ١٩٨١م.

توطئة

الأقوال في تجسّم الأعمال !!

ظهر مفهوم تجسم الأعمال في القرون الأخيرة؛ إذ لا نكاد نجد له أثراً عند قدماء أهل القبلة إلاّ نادراً؛ فأكثرهم يحمل النصوص القرآنيّة الواردة فيه، وكذا السنّة التي رواها الفريقان سنة وشيعة بأسانيد صحيحة في ذلك، على الاستعارة أو المجاز..

فهذه النصوص وإن كانت قطعيّة سنداً، ظاهرةً بدواً، بل قيل: صريحةٌ في تجسّم الأعمال، إلاّ أنّ غير واحد من علماء الفريقين، أنكر دلالتها على ذلك؛ لتوهّم امتناع تجوهر الأعراض، أو لامتناع عود العمل بعينه في الآخرة؛ وإنّما هو توهّم لأنّ القول الصحيح بالتجسّم منزه عن هذا تماماً؛ لذلك فإنّ دعوى أنّ أهل القبلة على طائفتين في ذلك، طائفة قائلة بالتجسم، وأخرى منكرة له، دعوى ساذجة جدّاً..

فإنّ في كلٍ من الدعويين نظر؛ فكما أنّ الحمل على المجاز غير سائغ مع إمكان الحمل على الحقيقة إجماعاً؛ فإنّ الحمل على الحقيقة المناقضة للقواعدة العقليّة القطعيّة عين البطلان؛ فحصر الخلاف في تجسم الأعمال بقولين، وهمٌ أوقع غير واحد من الأساطين في الغرر، من هيهنا نشأ الخلط والخبط في سجال النقض والإبرام..

لذلك فإنّنا نكاد نقطع بأنّ كثيراً من المنكرين لتجسم الأعمال، إنّما أنكره لهذه العلّة، وهم لعمر الله محقّون في هذا الإنكار تماماً؛ ضرورة أن القواعد العقليّة البديهيّة؛ كامتناع اجتماع النقيضين، وكامتناع وجود المعلول بلا علة، ومن ذلك امتناع وجود العرض بلا جوهر يقوم به، جارية في كلّ العوالم والنشئات، في الدنيا والآخرة؛ إذ لا تخصيص في البديهيّات العقليّة والأوليّات الضروريّة ..

القول الصحيح بتجسم الأعمال، منزه عن هذه السقطة؛ لابتنائه على الجمع بين بديهيّات العقل وبين مسلّمات قواعد النقل، أي: بين النصوص الشرعية الظاهرة في تجسم الأعمال، وبين القواعد العقليّة البديهية التي لا مناص من التمسك بها في كلّ العوالم؛ كامتناع اجتماع النقيضين، وامتناع وجود العرض إلاّ بجوهر يقوم به..

وأيضاً فإنّ المنكرين لتجسم الأعمال، على قسمين، فمنهم من أنكره مطلقاً، ومنهم من فصّل؛ فجزم بتجسم الجواهر؛ كتجسّم الكنز ثعباناً ينهش صاحبه في القبر ويوم القيامة، ومنع من تجسم الأعراض كالأعمال، وهذا يوقفنا على أنّ في عقيدة تجسّم الأعمال تفصيلات شائكة مربكة، ليست بسيطة كما ظن غير واحد من أهل الفضل؛ إذ ليس أهل القبلة على قولين: الأول: قائلٌ بالتجسم، والثاني منكر له، بل على عدة أقوال، مبتنية على مسالك مختلفة في البرهان والاستدلال، بعضها جائز بل متعيّن وبعضها باطل بل ممتنع فيما سيتّضح..

هذا هو الذي ألجأنا إلى الإمعان والبسط في الأصول الحكميّة البديهيّة، والقواعد العقليّة الضروريّة، القائمة على البراهين القطعيّة؛ فكما أوضحنا فإنّ بعض القائلين بالتجسّم، وبعض المنكرين، سلكا ما يتنافى مع بديهيات البرهان، وما لا ينسجم مع ضوابط التبيان وقواعد البيان ..

الأدلّة النقليّة على تجسّم الأعمال، نصوصٌ شرعيّة قطعيّة، قرآناً وسنّة ..؛ كقوله تعالى: ﴿**إِنَّمَا تُجْزَوْنَ مَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ**﴾[١] . و: ﴿**الْيَوْمَ تُجْزَوْنَ مَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ**﴾[٢]، سيما قوله سبحانه: ﴿**وَوَجَدُوا مَا عَمِلُوا حَاضِرًا**﴾[٣] . و: ﴿**يَوْمَ تَجِدُ كُلُّ نَفْسٍ مَا عَمِلَتْ مِنْ خَيْرٍ مُحْضَرًا وَمَا عَمِلَتْ مِنْ سُوءٍ تَوَدُّ لَوْ أَنَّ بَيْنَهَا وَبَيْنَهُ أَمَدًا بَعِيدًا**﴾[٤]، ومن النصوص صحيح سويد بن غفلة وغيره من نصوص الفريقين الآتية في فصل الأخبار؛ كصحيح الشجاع الأقرع.

هذه النصوص ممّا اختلف فيها علماء أهل القبلة على أقوال ؛ فقد قال جماعة من علماء الفريقين أنّ هذه النصوص ظاهرةٌ جدّاً في تجسّم الأعمال؛ فسيجد الإنسان الصالح

---

(١) سورة الطور: ١٦.

(٢) سورة الجاثية: ٢٨.

(٣) سورة الكهف: ٤٩.

(٤) آل عمران: ٣٠.

عمله أمامه حاضراً متجسّماً، عند القبر ويوم القيامة، بهيئة حسنة، وذات بهيجة، توجب فرحه ونعيمه وسعادته، وعكسه عمله الطالح.

وقال مشهور علماء الفريقين إلى ما قبل الدواني والشيرازي، قبال ذلك، أنّ هذه الأخبار محمولة على المجاز اللفظي المرسل أو الاستعارة؛ مؤوّلة بالثواب أو غيره؛ إذ العمل سبب للثواب..، وأيّاً كان فمجموع الأقوال كالآتي:

القول الأوّل: الحمل على الحقيقة حملاً حشويّاً.

وهؤلاء قائلون بتجسّم الأعمال، حتى لوجزم العقل باستحالة تجوهر وتجسّم الأعراض؛ ضرورة أنّ الله قادرٌ على كلّ شيء. وهذا نظير قول بعض الأشاعرة برؤية الله تعالى يوم القيامة بالآلة الباصرة، مع أنّه عندهم فضلاً عن غيرهم، ممتنع عقلاً.

بداهة أنّ القدرة لا تتعلّق بما هو ممتنع بالذات، وإدخال الجبل الكبير في البيضة الصغيرة خير مثال؛ فهذا القول حتى عند بقيّة القائلين بالتجسّم باطلٌ مستهجن ، ولعلّ من أنكر التجسّم، إنّما أنكره لهذه السفسطة المستهجنة.

القول الثاني: الحمل على الحقيقة باختلاف النشآت.

فامتناع تجسّم وتجوهر العرض، تام في هذه النشأة، أمّا في النشأة الآخرة، فلا مانع من تجسّم الأعراض، بل انقلابها إلى جواهر، وفيه أنّ قواعد العقل الأوّليّة كليّة؛ آبية عن التخصيص في كلّ النشآت.

القول الثالث: القول الصحيح.

فالتجسّم على القول الصحيح هو: **تجلبب النفس ببدن مثالي مسانخٌ لها من عالم الملكوت، نتيجة انفعالها بآثار أعمالها، خيراً أو شرّاً .**

الزبدة : تجسّم الأعمال على ثلاثة أقوال، اثنان منها باطلان بل ممتنعان عقلاً، والصحيح هو الأخير، وهو عين المعاد الجسماني، وأمّا المنكرون للتجسّم فعلى ثلاثة أقوال أيضاً، كالآتي:

القول الأوّل: الحمل على الاستعارة.

فما وجدوه في قوله تعالى: ﴿وَوَجَدُوا مَا عَمِلُوا حَاضِرًا﴾ مثلاً، ليس نفس العمل، بما هو عرض لامتناع تجوهر الأعراض، ولا بما هو حركات فانية، لامتناع إعادة المعدوم بعينه، وإنّما لازم العمل، وهذه استعارة مكنيّة أو تمثيليّة، كقول النبي في الحمزة عليهما السلام: أسد الله. والمقصود لازمه وهو الشجاعة والإباء.

وفيه: ما اتفق عليه قاطبة العلماء، من أنّ القول بالتشبيه والاستعارة لا يسوغ إلاّ إذا امتنع الحمل على الحقيقة قطعاً، ولا امتناع فضلاً عن أن يكون قطعيّاً.

القول الثاني: الحمل على المجاز بعلاقة المسببيّة.

فما وجدوه في قوله تعالى : ﴿وَوَجَدُوا مَا عَمِلُوا حَاضِرًا﴾ ليس نفس العمل، لما ذكرناه أعلاه من الامتناع، وإنّما ما تسبّب عنه اسقبالاً، وهو الثواب، كما في قوله تعالى: ﴿وَيُنَزِّلُ لَكُمْ مِنَ السَّمَاءِ رِزْقًا﴾ أي ثمراً بإجماع المفسرين، وإنّما هذا مجاز مرسل بعلاقة المسببيّة؛ لأنّ الثمر مُسَبَّبٌ استقبالاً عن نزول الماء حالاً؛ إذ الثمر يباين الماء ذاتاً.

وفيه أنّ المجاز لا يصار إليه إلّا مع إمتناع الحمل على الحقيقة .

القول السادس: التفصيل بين الجواهر والأعراض.

فيجوز تجسّم الجواهر؛ كتجسّم المال إلى ثعبان وغير ذلك ممّا سيأتي في نصوص الفريقين القطعيّة، أمّا تجسّم الأعراض كالأعمال، فهذا ممتنع.

ويرد عليه عدم الامتناع على القول الصحيح، أمّا تجسّم الجواهر فهو حقّ لكن لا علاقة له قريبة بتجسّم الأعمال، وسيأتي البيان في فصل الأخبار.

الزبدة: فدعوى أنّ علماء الإسلام على طائفتين: الأولى قائلة بالتجسم، والثانية منكرة له، زائفة باطلة، لم يسلم من الوقوع في حفرتها كثيرٌ من علماء الإسلام..

تصوير إجمالي لتجسم الأعمال الصحيح

العقيدة الصحيحة لتجسم الأعمال، خيراً أو شراً، المنزهة عن الإشكال، والقيل والقال، تعني بإجمال، ما هو آت:

أولاً: لكلّ عملٍ اختياري أثرٌ باق في النفس، سيما إذا كان مهمّاً؛ كبقاء آثار معصية (ترك الأولى) آدم عليه السلام في نفسه الشريفة.

ثانياً: انفعال النفس بأثر العمل، كبكاء آدم على تركه الأولى أربعين سنة.

ثالثاً: فإذا انفعلت النفس بآثار عملها الباقية، **استعدّت لتتغير جوهريّاً.**

رابعاً: فإذا استعدّت، أفاض الله عليها نفساً خيّرة أخرى؛ لتشتدّ نوريتها وترتفع درجتها؛ إذ النفس واحدة، ومعنى الاشتداد تنزيهها عن حجب المادة فيما سيتضح.

خامساً: إذا تغيّرت جوهريّاً (ارتفعت درجتها الخيّرة) **أفاض الله تعالى عليها بدناً ملكوتيّاً يسانخها**، خيّراً حسناً بهيّاً نوريّاً جنتيّاً، عين النعيم والبهجة والسعادة والسرور؛ لا يتجلّى هذا البدن الملكوتي لأغلب البشر إلاّ بعد الموت في النشأة الأخرى، وربما تجلّى لبعضهم كتجلّ بدن جون مولى الحسين صلوات الله عليهما في كربلاء.

وكذا الكلام في تجسّم النفس الشريرة؛ فإنّ النفس المنفعلة بآثار أفعالها الشريّة الباقية، مستعدّةٌ لأن يفيض الله تعالى عليها نفساً جهنميّة أولاً، وثانياً يفيض عليها بدناً ملكوتيّاً جهنّمياً نارياً ظلمانياً موحشاً مرعباً، عين الهوان والحزن والعذاب، وسيأتي أنّ التوبة لا تنافي هذا المعنى مطلقاً؛ لقوله سبحانه: ﴿ **نُكَفِّرْ عَنكُمْ سَيِّئَاتِكُمْ**﴾ .

فسيأتي أنّ لزوم تجسّم كلّ عمل صغيراً كان أم كبيراً على قسمين: فبعض لأعمال لمّا لم يصل إلى مرتبة الملكة المانعة من عدمها، جاز أن تجامعه التوبة والشفاعة، بخلاف ما وصل لمرتبة الملكة المانعة من عدمها، فهذا القسم ﴿**مَا تَنْفَعُهُمْ شَفَاعَةُ الشَّافِعِينَ**﴾ .

الزبدة: **تجسّم الأعمال يعني: تجلبب النفس ببدن مثالي يسانخ آثار أفعالها.**

فالمتجسّم إذن هو: النفس المتجلببة بجلباب ملكوتي، نتيجة انفعالها بآثار أفعالها وملكاتها، فإذا انفعلت استعدت لأن تتغيّر جوهريّاً، بما أفيض عليها من الملكوت، روحاً وبدناً، مسانخان لتلكم الآثار خيراً أو شرّاً.

هذا الجلباب بدن ملكوتي أخروي مسانخٌ لحقيقة النفس؛ من جنس عالم البرزخ والآخرة، أو بلفظ جامع من جنس عالم الملكوت، محجوب عن أغلب البشر، وربما يظهر نادراً كما في أصحاب السبت القردة، وكما ظهر في كربلاء يوم عاشوراء .

بلى ربما انكشف الملكوت لبني البشر، عبر الرؤيا حال النوم، كما سيبيّن هذا الكتاب؛ فبعض النّاس كما هو ثابت مسموع، يرى أباه الميت بصورة جميلة جدّاً أو قبيحة جدّاً، على خلاف صورته العاديّة قبل الموت، وهذه الصورة المرئيّة للميت تجلّ لنفس الميّت المنفعلة بملكاتها الدنيويّة المكتسبة، الخيريّة أو الشريّة، وكلّ راء بحسبه ..

كل هذا مبتن على أنّ النفس في عالم الدنيا، قبل أن تفارق البدن بالموت، لها حيثيتان دنيويّة وأخرويّة؛ فهي من حيث دنيوتها صورة مادتها البدن الحيواني، يمتنع أن توجد في الدنيا من دون بدن حيواني، لامتناع استكمال أفاعيلها من دونه، كما في قوله تعالى:﴿ والله أَخْرَجَكُمْ مِنْ بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْئًا وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَارَ وَالْأَفْئِدَةَ﴾ وهو صريحٌ في لزوم البدن الطبيعي(=الدنيوي) للنفس في هذه النشأة ..

وأمّا من حيث نشأة المثال (الملكوت) فالنفس الدنيويّة، مادة للصور الملكوتيّة المثاليّة، تفاض عليها من عالم الملكوت، لا وجود لهذه الصور إلاّ في نشأة الملكوت..

يبيّن لك هذا قوله تعالى: **﴿وَجَعَلَ مِنْهُمُ الْقِرَدَةَ وَالْخَنَازِيرَ﴾** وقوله تعالى :**﴿وَلَقَدْ عَلِمْتُمُ الَّذِينَ اعْتَدَوْا مِنكُمْ فِي السَّبْتِ فَقُلْنَا لَهُمْ كُونُوا قِرَدَةً خَاسِئِينَ﴾** وقوله تعالى: **﴿فَلَمَّا عَتَوْا عَنْ مَا نُهُوا عَنْهُ قُلْنَا لَهُمْ كُونُوا قِرَدَةً خَاسِئِينَ﴾** ناهيك عن الأخبار القطعيّة الآتية، فكلّ هذا ظاهرٌ أنّ للنفس الإنسانيّة الشريّة، المنفعلة بملكات الشرّ، حيثيتان، فهي صورة للبدن الدنيوي الإنساني، كما أنّها ذات الوقت مادة للبدن الملكوتي القردي، بما عندها من استعداد لأن يفاض عليها روحاً وبدناً، خيراً أو شرّاً..

مع التنبيه إلى أنّ عالم الآخرة من جنس عالم الملكوت والمثال، فعالم الملكوت أشمل من عالم الآخرة الذي سينكشف للجميع بعد فناء الدنيا؛ فيلزم أن يكون ضروريّاً أن عالم الملكوت يشمل عالم ما قبل الدنيا كعالم الذر، وما بعد عالم الدنيا وهو مجموع عالم البرزخ والحشر والجنة والنار.

فعالم الملكوت هو: عالم الجسمانيّات المنزهة عن الجسميّة الدنيويّة، كعالم الذر والجنة والنار والبرزخ والحشر، وهذا هو عالم الملكوت الأدنى، فاستوعب هذا جيّداً.

إذا اتّضح إجمال ما نريده هيهنا، ننبّه مرّة أخرى على أنّ معنى تجسّم الأعمال، هو عين المعاد الجسماني، فهما معنى واحد، وقد قال صدر المتألهين رضي الله عنه: **أمّا بيانه بالدليل العقلي فلم أرَ في كلام أحدٍ إلى الآن**[1].

وقال رضي الله عنه أيضاً: **باب الوصول إلى معرفة المعاد الجسماني مسدود، إلاّ على من سلك منهجنا، وذهب في طريقتنا**[2].

بالجملة: عجز كلّ من سبق الصدر الشيرازي رضي الله تعالى عنه، عن اثبات ذلك بالبرهان، عجزاً بيّناً؛ لابتنائه على عدّة أصول حكميّة، يمتنع من دونها تصوّر تجسّم الأعمال، أو المعاد الجسماني ما شئت فعبّر، فهاك أهّم هذه الأصول كالآتي:

---

(١) مفاتيح الغيب: ٦٠٥. مؤسسة الأبحاث الثقافية، طهران، الطبعة الأولى ١٤٠٤هـ.

(٢) الأسفار ٩: ٢١١. دار إحياء التراث العربي، بيروت. الطبعة الثالثة سنة: ١٩٨١م.

الأصول العقليّة لتجسّم الأعمال!!

الأصل الأوّل: مفهوم الوجود مشترك معنوي.

أي: يحمل على كلّ ما يحمل عليه، بمعنى واحد؛ فحينما نقول: الله موجود، الإنسان موجود، الحجر موجود، الشجر موجود...؛ فإنّ مفهوم الوجود في قاطبة الموجودات معنى واحد، لا ثاني له، وهو: الشيئيّة وطرد العدم؛ بداهة أنّ مفهوم الوجود مقسمٌ لوجود الخالق ولوجود المخلوق في العوالم الثلاثة، وهو ممتنع إلاّ على وحدة المعنى في الأقسام، وليست هي غير الشيئيّة أو العينيّة أو طرد العدم ما شئت فعبّر.

أمّا القائلون بالاشتراك اللفظي، فإنّ معنى الوجود في الخالق عندهم، يباين تماماً معنى الوجود في المخلوق، كما إنّ معناه في الإنسان يباين تماماً معناه في الحجر والنبات والحيوان، وإنّما قالوا بذلك حذراً من لزوم السنخيّة بين الخالق والمخلوق، كالسنخيّة بينهما في الجسميّة الحجريّة مثلاً، وهذا منهم توهّم عجيب، وهذا هو..

الأصل الثاني: حقيقة الوجود واحدة مشكّكة.

لو قيل: هل أنّ وجود الخالق عين وجود المخلوق تماماً، أم غيره تماماً؟!.

قلنا: كلاهما باطلٌ بل ممتنعٌ، بل كفرٌ مع الالتزام بلوازمهما[1]، والصحيح أنّ مفهوم الوجود وإن كان واحداً في كلّ الموجودات، بمعنى: الشيئيّة وطرد العدم، لكنّ حقيقته خارجاً مشككة، شدةً وضعفاً، علةً ومعلولاً، تقدّماً وتأخّراً؛ بداهة أنّ الموجود الغني بذاته سبحانه علّة للموجود بغيره؛ بل الثاني فعل من أفعاله سبحانه يسانخه في الشيئيّة وطرد العدم، ليس هو عينه تماماً، ولا هو غيره تماماً.

والكلام هو الكلام في المخلوقات، فوجود عالم العقل والنور متقدّم على وجود عالم النفس والملكوت؛ لتنزه الأوّل عن المادة بقسيميها الملكوتيّة والطبيعيّة، كما أنّ عالم الملكوت أولى من عالم الطبيعة، لتنزهه عن المادة الطبيعيّة، وهكذا إلى الهيولى الأولى.

---

(١) كقول قدريّة هذه الأمّة أنّ الشرور لا تصدر عن الله تعالى، وسيأتي الكلام في الرابط والمستقل.

فحقيقةجعفر الطيّار مثلاً لا تنافي ملائكيّته؛ غاية الأمر أنّها رتبة أشرف لعين إنسانيّته، وكذا فإنّ قرديّة أصحاب السبت رتبة أخسّ لعين إنسانيّتهم.

قال صدر المتألهين: **الوجود بذاته ممّا يتفاوت كمالاً ونقصاً، وتقدماً وتأخراً، وافتقاراً وغنى؛ لأنّه بذاته متعيّن...**[١].

الأصل الثالث: أصالة الوجود.

لو تساءلنا : هل الناطق في قولنا : (حيوان ناطق) يباين الحيوان أم لا؟!.

قلنا بإجمال وإجماع: ماهيّة الناطق (النفس الناطقة) هي: الجوهر القادر على درك الكليات. وماهيّة الحيوان هو: الجسم النام الحساس المتحرك بالإرادة. والماهيتان كما هو بديهي، متباينتان ذاتاً؛ فيمتنع اتحادهما وحمل أحداهما على الآخرى؛ لاتفاق جمهور الحكماء والمتكلمين على أنّ شرط الحمل الاتحاد، لكنّنا مع ذلك نرى اتحادهما خارجاً، وهذا واقع عيني لا ينكر، فكيف نجمع بين الأمرين؟!.

قلنا: لا منافاة؛ فالأصيل ما كان منشأً للآثار الواقعيّة العينيّة خارجاً؛ كصحّة الحمل والاتحاد، وهذا معنى أصالة الوجود، وأمّا امتناع الحمل والاتحاد في الماهيات المتغايرة ذاتاً، فهذا اعتبار ذهني وتحليل عقلي لا غير، وهذا معنى اعتباريّة الماهيّة[٢].

قال صدر المتألهين: **وجود الفصل بعينه وجود الجنس الذي يحصلّه، وإنّما الفرق بينهما بحسب الحد والمفهوم**، بمعنى أن مفهوم أحدهما غير مفهوم الآخر، فمفهوم الناطق مثلاً خارج عن المفهوم من الحيوان، وكذا العكس، مع أنّ **وجود الناطق بعينه وجود الحيوان**[٣].

---

(١) الشواهد الربوبيّة (ت: جلال الدين اشتياني وحواشي السبزواري): ١٣٥ .طبع دانشكاه مشهد.

(٢) ومن أشرف الأمثلة على أصالة الوجود واعتباريّة الماهيّة، قول الإماميّة بعينيّة صفات الذات للذات الإلهيّة؛ إذ العينيّة ممتنعة إلاّ على القول بأصالة الوجود، وأمّا كثرة الصفات فاعتباريّة.

(٣) الأسفار ٥: ٢٩٨. دار إحياء التراث العربي، بيروت . الطبعة الثالثة سنة: ١٩٨١م.

الأصل الرابع: الحركة الجوهريّة للنفس.

سيأتي في فصل مستقل، أنّ كلّ الأنواع الطبيعيّة (=الدنيويّة) متحرّكة جوهريّاً، متوجّهة ذاتيّاً إلى غايتها، طبعاً أو قسراً أو إرادةً ، فغايتها الرجوع إلى الله تعالى...، ما يهمّنا من ذلك حركة البدن الإنساني الاختياريّة، من حيث كونه واسطة لأفعال النفس الإختياريّة، لا من حيث كونه جسماً مسلوب الاختيار، كما في الموت.

فلولا أفعال النفس وانفعالاتها لانعدمت أفعال البدن الاختياريّة؛ بداهة كونها آمراً سيّداً وهو عبدٌ مأمور..، فمرد كلّ حركةٍ أو فعلٍ اختياريّ في البدن، إلى حركةٍ وتغيّر في النفس أولاً وبالذات؛ فلولا أنّ في النفس استعداداً جوهريّاً للتغيّر؛ لامتنع تغيّر البدن؛ بداهة رجوع ما بالعرض إلى ما بالذات.

الأصل الخامس: استعداد النفس الجوهري للتغيّر.

هو ما يصطلح عليه الدواني وصدر المتألهين رضي الله عنه: مادّية النفس، أو أنّ النفس مادّة؛ فالمقصود أنّها إذا انفعلت بآثار أعمال الخير تكون مستعدّة لأن يفاض عليها روحاً أشرف، فتتغيّر جوهرياً؛ لتكون ملكاً من الملائكة، كما حصل لجعفر الطيّار.

مع التنبيه إلى أنّ حركة النفس الجوهريّة (تجدّدها الدائم وتغيّرها المستمر) على قسمين: فتارة طبيعيّة، حالها حال كلّ الطبيعيّات متحركة قهراً إلى غايتها، إلى عالم الآخرة، شاءت أم أبت. وتارة أخرى متحرّكة بالإرادة والاختيار..

الأصل السادس: النفس فاعلة منفعلة.

يمتنع أن تتغيّر جوهريّاً إلاّ إذا أفيض عليها جوهراً يجددها، ارتقاءً أو تسافلاً، خيراً أو شرّاً، وهذا أيضاً ممتنع إلاّ إذا استعدت النفس لذلك؛ لامتناع وجود المقبول إلاّ في قابل يسانخه، **واستعدادها لا يتحقق إلاّ إذا انفعلت النفس بآثار أعمالها وأفعالها.**

ومن أجلى الأمثلة على أنّ النفس فاعلة منفعلة قوله تعالى: ﴿**وَعَصَى آدَمُ رَبَّهُ فَغَوَى، ثُمَّ اجْتَبَاهُ رَبُّهُ فَتَابَ عَلَيْهِ وَهَدَى**﴾ وكذا: ﴿**وَذَا النُّونِ إِذْ ذَهَبَ مُغَاضِبًا...**﴾ .

الأصل السابع: تغير النفس الجوهري، تدريجي.

ضرورة أنّ تغيّر النفس الجوهري، متوقف على كونها فاعلة ومنفعلة، ومعلوم ضرورةً أنّ قاطبة أفعال النفس وانفعالاتها، المقيّدين بعالم الطبيعة (=الدنيا) تدريجيّ؛ بداهة كونه خروجاً تدريجيّاً سيّالاً من القوّة والإستعداد إلى الفعل والتحقق.

قال صدر المتألهين: **النفس لها تعلق ذاتي بالبدن...، وهما معاً يخرجان من القوة إلى الفعل**، ودرجات القوة و الفعل في كلّ نفس معينة، بإزاء درجات القوة والفعل في بدنها الخاص به ما دام تعلقها البدني، **وما نفس إلّا** وتخرج من القوة إلى الفعل في مدة حياتها الجسمانية، ولها بحسب الأفعال والأعمال، حسنة كانت أو سيئة، ضرب من الفعلية والتحصل في الوجود، سواء كان في السعادة أو الشقاوة[1].

الأصل الثامن: السنخيّة بين النفس وجلبابها.

اتّضح أنّ تجسّم الأعمال هو: تجلبب النفس ببدن أخروي يسانخها، خيراً أو شراً.

هذا الجلباب الأخروي، البدن، الجسم، الصورة[2] ما شئت فعبّر، علاقته بالنفس علاقة لزوميّة وجوبيّة؛ فيمتنع عقلاً، وستأتيك النصوص القطعيّة شرعاً، أن يفيض الله تعالى على من قال فيهم: ﴿**فَلَمَّا عَتَوْا عَنْ مَا نُهُوا عَنْهُ قُلْنَا لَهُمْ كُونُوا قِرَدَةً خَاسِئِينَ**﴾ أبداناً مثاليّة من أعلى عليين، من سنخ أبدان الأنبياء صلوات الله عليهم.

والعكس بالعكس فيمتنع عقلاً وشرعاً أن يفيض الله تعالى على أبدان شهداء بدر وكربلاء أبداناً قرديّة؛ للسنخيّة بين المقبول والقابل، والفعل والفاعل، هذا إذا كانت السنخيّة راسخة تامّة، كما هو حال من محض الإيمان محضاً ومن محض الكفر محضاً.

---

(١) الأسفار ٩: ٢. دار إحياء التراث العربي، بيروت . الطبعة الثالثة سنة: ١٩٨١م.

(٢) لفظ الصورة مشترك لفظي؛ فتارة يُقصد به: الفصل لا بشرط (=المحصّل للجنس) وتارة يقصد به كما هو أعلاه، الهيئة الخارجيّة، كصورة الكرسي وهيئته الظاهرة، فلا تخلطنّ بينهما .

أمّا إذا كانت السنخيّة متزلزلة، كما هو حال أغلب الناس الذين ﴿خَلَطُوا عَمَلًا صَالِحًا وَآخَرَ سَيِّئًا عَسَى الله أَنْ يَتُوبَ عَلَيْهِمْ﴾ فالعلاقة بين النفس وجلبابها علاقة إقتضائيّة، ليست لزوميّة من كلّ جهة؛ لكونها متوقفة على الشرط، وهو بقاء استعداد نفوسهم للتوبة، وعلى عدم المانع وهو: ﴿عَسَى الله أَنْ يَتُوبَ عَلَيْهِمْ﴾ وستأتيك الأخبار القطعيّة في استكمال النفوس الناقصة والمتوسطة في عالم الآخرة.

الأصل التاسع: مردّ كلّ الجسمانيّات إلى الجنّة أو النّار.

كلّ الجسمانيّات في عالم الطبيعة (=الدنيا) مردّها إمّا إلى الجنّة وإمّا إلى النّار، وستأتيك الأخبار القطعيّة الظاهرة في ذلك، عن الفريقين.

ما يخصّنا من هذا المطلب الشريف، دفع شبهة سخيفة ربما خطرت على بال متفلسف لا حظّ له من التحقيق، حاصلها: أنّ لازم القول بالتجسّم، إنكار وجود الجنّة والنار؛ لأنّ الثواب والعقاب عين التجسّم، لا شيء وراءه من جنّة أو نار .

قلنا: مردّ التجسّم إمّا إلى الجنّة وإمّا إلى النار؛ ضرورة أنّ المتجسّم روحاً وبدناً، خيراً أو شرّاً، من سنخ الجنة أو النار؛ ممّا يدلّ عليه نصوص الفريقين القطعيّة، أنّ المؤمن في قبره، تفتح له باب من الجنّة فيتنعم بنعيمها، والكافر بنفتح له بابٌ من النار فيتعذب بعذابها، وهو نصٌّ في المطلوب ..

هذا شرعاً، وأمّا عقلاً فيمتنع أن يفاض على الإنسان الطبيعي أمراً ملكوتيّاً، خيراً أو شرّاً إلاّ عن خزانة الملكوت؛ فيلزم أن يكون معلوماً ضرورةً أنّ كلّ ما يفاض على الخلائق أهل هذه الدار، من الرحمات أو النقمات مردّه إلى تلك الخزانة، وليست هي غير الجنّة والنّار، بأمر الواحد القهّار، كما ورد في ثابت الأخبار .

بالجملة: أصل كلّ ما في عالم الطبيعة (عالم الدنيا) ، حجراً أو شجراً أو حيواناً أو جناً أو إنساناً، إمّا الجنّة وإمّا النّار، وإمّا خليط بينهما، وستأتي الأخبار القطعية في ذلك.

الأصل العاشر: لا تنافي بين وحدة النفس وكثرة أبدانها المثاليّة.

قال صاحب البحار رضي الله عنه: **لا أستبعد في الأرواح القوية، تعلّقها بالأجساد المثالية الكثيرة**[١]، وتصرّفها في جميعها في حالة واحدة، فلا يستبعد حضورهم عليهم السلام في آن واحد عند جميع المحتضرين...، وهذا المقام لا يسع لبسط القول، **وبعض العقول القاصرة عن درك الحقائق الخفية ربما لم يحتملها**، فلذا طويناها على غرها، والله الموفق لنيل غوامض الدقائق وسرها[٢].اهـ.

قلت: لا منافاة بين حقيقة النفس الواحدة، وبين كثرة تجليّاتها وجلابيبها وصورها وتمثلاتها وأبدانها؛ ضرورة أنّ العبرة بالحقيقة وأمّا صورها فجلابيب ومظاهر؛ ومن ذلك كثرة تمثلات عزرائيل صلوات الله عليه في قبض روحين كافرة ومؤمنة في آن واحد، فالأولى مرعبة سوداء والثانية بهيّة بيضاء. ومن ذلك معجزة نبيّنا القطعيّة في تكثير قرصٍ شعيرٍ واحد، أطعم به كلّ الحاضرين من الصحابة.

وكذا الكلام في كثرة تجليّات منكر ونكير صلوات الله عليهما عند محاسبة نفسين كافرة ومؤمنة، بل أنفس كثيرة في آن واحد؛ فأبدانهما في الأولى سوداء زرقاء مرعبة، يخطان الأرض بأنيابهما، كما ورد في بعض النصوص الصحيحة، وفي الثانية نورانيّة بهيّة حسنة بيضاء، وكذا ما بينهما من المراتب كلّ ميّتٍ بحسبه... .

مع التنبيه إلى أمرٍ جليل، وهو أنّ النفس الطبيعيّة، المتعلقة ببدن دنيوي طبيعي، يمتنع أن تتعلق في هذه النشأة الفانية بأكثر من بدن طبيعي واحد، وإلاّ لزم التناسخ الباطل باتفاق الحكماء والمتكلمين؛ ضرورة أنّ كلّ نفسٍ من الأنفس، متعلّقة بخصوص ما يسانخها من الأبدان التي به تستكمل فعليّتها، فما دامت غير تامّة الفعليّة، يمتنع أن تتعلق بأيّ بدن كان، لكن هل هذا هو حالها إذا أضحت تامّة الفعليّة؟!.

---

(١) بأن يكون لكلّ نفس أكثر من بدن مثالي يسانخ النفس؛ إذ الأبدان مظاهر لحقيقة النفس الواحدة.

(٢) بحار الأنوار ٥٤: ٣٥٥. دار إحياء التراث العربي، بيروت. الطبعة الثالثة .

قلنا: يكون حالها، مع حفظ الرتبة، كحال جبرائيل، فيمكن أن تكون لها تجليّات كثيرة في آن واحد؛ لأنّها أضحت تامّة الفعليّة؛ فحوريّة الجنّة نفس واحدة، لها تجليّات كثيرة لصاحبها المؤمن، تتجلى وتتمظهر له كيفما شاءت وشاء، بأمر الله سبحانه.

روى الكليني بإسناد صحيح عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «إنّ أبا ذر أتى رسول الله صلى الله عليه وآله، ومعه جبرئيل عليه السلام في صورة دحية الكلبي»(١).

الأصل الحادي عشر: جسمانيّة الأنفس الدنيويّة.

لامتناع وجود النفس في هذه النشأة العنصريّة، إلاّ ببدن عنصري دنيوي طبيعي؛ ضرورة أنّ النفس المجرّدة عن البدن الطبيعي من عالم الآخرة، ليست من عالم الدنيا، وما الموت، وهو مفارقة النفس للبدن الطبيعي، إلاّ برهانٌ قطعيّ لذلك، وقوله تعالى: ﴿وَلَوْ جَعَلْنَاهُ مَلَكًا لَجَعَلْنَاهُ رَجُلًا﴾ كالصريح في الامتناع؛ إذ يمتنع أن يتنزل ملكٌ على الناس يُسمع ويُرى، وهو باق على ملكيّته وملكوتيّته، إلاّ إذا تعلّق ببدن طبيعي أو كالطبيعي، كتمثّل جبرائيل ببدن الصحابي دحية الكلبي.

ووجه الإمتناع عدا ما ذكرنا، أنّ استكمال النفس أفاعيلها لتحقيق غرض الله تعالى من إيجاد عالم الدنيا: ﴿لِيَبْلُوَكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا﴾ لا يكون إلاّ خروجاً من القوة إلى الفعل، وهذا ممتنع إلاّ ببدن طبيعي من جنس هذه الدار الفانية.

الأصل الثاني عشر: عالم المثال (الصور المعلّقة).

أو عالم الصور الجسمانيّة الجوهريّة المثاليّة المعلّقة، نفوساً وأبداناً، وإنّما هي معلّقة لأنّها بين عالمين، الأوّل: عالم العقل، وهو عالم التجرّد التام. والثاني: عالم الحس الطبيعي، وهو عالم اللاتجرّد التام، أي هو عالمُ برزخٌ بين عالم الدنيا وعالم العقل.

وقد وقع نزاع بين الحكماء في وجوده؛ فمنهم من أثبته ومنم من أنكره، يُطلق عليه عليه أيضاً عالم البرزخ، أو عالم المثال، أو عالم الدهر، أو عالم الأشباح، أو عالم الضلال،

---

(١) الكافي (ت: علي غفاري) ٢: ٥٨٧ . دار الكتب الإسلامية، طهران.

أو عالم الصور الجوهريّة الملكوتيّة المثاليّة ما شئت فعبّر، وقد أنكره ابن سينا بتخبّط عجيب وخلط غريب، مع أنّه في بعض كلماته أقرّ على استحياء باحتمال وجود أبدان شبيهة بالأبدان الطبيعيّة، بها تستكمل النفوس الناقصة فعليتها في القبر أو الآخرة.

يكفي لإثباته، ناهيك عن دعاوى الإجماع الإجمالي في المعاد الجسماني، أمثال قوله تعالى: ﴿قَالَ مَنْ يُحْيِ الْعِظَامَ وَهِيَ رَمِيمٌ (٧٨) قُلْ يُحْيِيهَا الَّذِي أَنْشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّةٍ﴾ وهو نصٌّ في جسميّة عالم الآخرة، وسيأتي أنّها عين الدنيويّة، سوى أنّها منزهة عن طرو الفناء والفساد والفقدان والخروج من القوّة إلى الفعل، فهذا معنى المثالي عندنا، وسيأتيك البيان في فصل مستقل، مع التنبيه إلى أنّ ابن سينا قائل بالمعاد الجسماني شرعاً، وإنّما عجز عن إثباته عقلاً.

قال المجلسي الثاني رحمه الله: نحن لا ننكر وجود الأجسام المثالية، وتعلق الأرواح بها بعد الموت، بل نثبتها لدلالة الاحاديث المعتبرة الصريحة عليها، بل لا يبعد عندي وجودها قبل الموت أيضاً فتتعلق بها الارواح في حال النوم وشبهه من الأحوال[1].

الأصل الثالث عشر: الوجود المستقل والرابط للنفس.

وجود قاطبة المخلوقات بالنسبة إلى خالقها وجود رابط، لا يباين وجود الخالق سبحانه من كل جهة، لا رابطي يباينه من كلّ جهة، كما هو مبنى مشهور الحكماء قبل الشيرازي رضي الله عنه..

ما يهمنا من هذا الأصل أنّ النفس وإن كانت وجوداً رابطاً بالنسبة إلى خالقها، إلاّ أنّها وجودٌ مستقل بالنسبة إلى بدنها المثالي؛ ضرورة أنّ بدنها المثالي وجود رابط بالنسبة إليها، وإلاّ لزم التناسخ الباطل، كما سيتّضح في فصل مستقل.

الزبدة: ثمّة أصول عقليّة مطّردة، في مسائل عقديّة كثيرة، كعينيّة الصفات للذات، ومسألة المعاد الجسماني، وتجسّم الأعمال، وربط الحادث بالقديم، واستكمال

---

(١) بحار الأنوار ٥٤: ٣٥٥. دار إحياء التراث العربي، بيروت. الطبعة الثالثة.

النفوس الناقصة في عالم البرزخ، وتبدل النوع الإنساني بالملكات الراسخة المكتسبة، ومزعمة مساواة النبي صلى الله عليه وآله لبقيّة البشر في الإنسانيّة، وغيرها من المسائل الخطيرة جدّاً، كمسألة علم الله التفصيلي بمخلوقاته، العويصة جدّاً قبل الشيرازي..

فجملة البرهان في خطّه العام، لإثبات المعاد الجسماني، هو عينه لإثبات تجسّم الأعمال، وإثبات عالم البرزخ والمثال، واستكمال النفوس الناقصة في البرزخ، واللذة الحسيّة الجسمانيّة لأهل الجنّة، والألم الحسّي الجسماني لأهل النّار، وعينيّة صفات الذات للذات ، والأمر بين الأمرين... .

فمن يزعم أنّه أثبت تجسّم الأعمال أو المعاد الجسماني أو...، من دون برهان قطعي متقوّمٌ على أصالة الوجود التشكيكيّة ووحدة معنى الوجود، وعلى حركة الجوهر، ووجود عالم المثال و...؛ فإنّه يهرف بما لا يعرف؛ فدعوى إثبات هذه الأمور، من دون هذه القواعد العقليّة القطعيّة، ممتنعٌ من الألف إلى الياء .

فالمسألة إذن عميقة جدّاً، حسبنا دلالةً على ذلك أنّ ابن سينا، وهو فيلسوف عظيم، خَبَطَ خبْط عشواء في كلّ المسائل أعلاه، تجد هذا واضحاً في قوله حينما يعجز عن إقامة البرهان: لعل الأمر كذا، ولعله كذا، ناهيك عن تهافتاته الصريحة أحياناً... .

لذلك نهجنا في هذا الكتاب، منهج التأصيل..، تأصيل القواعد العقليّة الضروريّة التي أقامها صدر الدين الشيرازي وحررها في مجموع كتبه الشريفة؛ فمن دونها يمتنع إثبات تجسم الأعمال، كما يمتنع حذو القذة بالقذّة، إثبات المعاد الجسماني، وإثبات عالم البرزخ (=القبر) وما فيه من نعيم وعذاب و... .

قال الصدر الشيرازي رضي الله عنه: **باب الوصول إلى معرفة المعاد الجسماني مسدود، إلاّ على من سلك منهجنا، وذهب في طريقتنا**[١].

---

(١) الأسفار ٩: ٢١١. دار إحياء التراث العربي، بيروت . الطبعة الثالثة سنة: ١٩٨١م.

هذا أهم ما حدا بنا لكتابة هذه الرسالة المتواضعة؛ وإلاّ فلا يحتاج عرض مسألة تجسم الأعمال، مع أدلتها النقليّة المتنازع في دلالتها، لأكثر من بضع صفيحات؛ إذ الغرض من كلّ هذا بيان أنّ النزاع في دلالة أخبار التجسّم على الحقيقة أم المجاز، مرهون بشهادة العقل القطعي، نفياً أو إثباتاً، وهو ما قام به صدر الدين الشيرازي رضي الله عنه على أتم وجه؛ لذلك ستسلّط رسالتنا القاصرة هذه على قواعد هذا الخريت الهمام، الناهضة جدّا بحل عويصات عقديّة عجز عنها قاطبة السابقين عجزاً بيّناً.

ولكي تعي ما نقول جيّداً؛ فإنّ مسألة الأمر بين الأمرين، التي هي الحد الفاصل بين الأشاعرة والمعتزلة والإماميّة، لا يمكن إثباتها إلاّ بناء على مبنى الشيرازي في الوجود الرابط؛ في حين أنّ كلّ من سبقه بنى على أنّه وجود رابطي، وبطلانه بديهي لمن أمعن في قواعد الحكمة وأركان البرهان وما جاء عن سادة الزمان عليهم السلام..

مع التنبيه الشديد إلى أنّ صدر الدين الشيرازي رضي الله عنه، وإن كانت أجوبته الشريفة كاملة، وبراهينه المنيفة ناصعة، واستدلالته المتينة تامة، إلاّ أنّ القاصر يحسب أنّها متناثرة في كتبه الشريفة، هنا وهناك، يصعب الإحاطة بها في وحدة واحدة، ومنظومة فاردة، بل قد يعسر أحياناً حتّى على كثيرٍ من أهل الحكمة اقتناص مراده، وفهم مقصوده، وإدراك مرماه؛ لذلك سلطنا الضوء في هذا الكتاب المتواضع على أهمّ أقواله؛ ليكون صرح مراده بائناً للناظرين، وشكل برهانه ماثلاً للطالبين، ونظام استدلاله جليّاً للمريدين، ووحدة منظومته ظاهرةً للمحققين.

وقد صرّح هو رضي الله عنه، في غير موضع من كتبه، بأنّ أصول منظومته الشريفة في الحكمة المتعالية، لا يدركها كلّ أحد من أهل العلم، إلاّ من هداه الله تعالى لاستيعابها وفهمها، فكيف بمن دونهم؟!.

وقفة مع الصدر الشيرازي رضي الله عنه

كما ذكرنا فإنّ كثيراً من العقائد، سيما مسألة عينيّة صفات الذات للذات، والأمر بين الأمرين وعموم مسائل العدل الإلهي، ناهيك عن مسألة تجسّم الأعمال والمعاد الجسماني واستكمال النفوس الناقصة بعد الموت و...، لا يمكن إثباتها إلاّ على قواعد هذا الخريت الفحل الداهية، في منظومة حكمته المتعالية، وبقية كتبه الرفيعة العالية.

وعلى الإنصاف، فإنّ له فضلاً على كلّ من جاء بعده، من أهل المنقول والمعقول، في الحكمة والعقيدة والأصول؛ فرضوان الله تعالى عليه وعلى علمائنا أجمعين، المتبعين لمجموع القرآن وأهل بيت محمد المطهرين، صلوات الله عليهم إلى يوم الدين.

لكن ليس معنى هذا، دعوة للأخذ بكلّ ما جاء به رحمه الله من دون نظر، ولا التسليم بكلّ ما صدر عنه من دون فكر؛ فهذا مختصٌّ بمن أحاط بالصحف الأولى والزبر؛ فكلّ عالم، مهما بلغ علمه، يؤخذ منه ويردّ عليه إلاّ المعصومين صلوات الله عليهم، على ما أمر الله تعالى به في كتابه، المؤيّد بضروريّات العقل وبديهيّاته..

الذي يراه القاصر أنّ بعض أهل هذا المذهب المرحوم فيما جاء به الشيرازي على قسمين، إفراطاً وتفريطاً، كلاهما يقصد الحسنى، أمّا أهل التفريط؛ فقومٌ أخذتهم الحميّة لتنزيه ما جاء به القرآن وسادة الإمكان عمّا جاء به المتفلسفة، وأمّا أهل الإفراط فقومٌ أخذتهم الحميّة لتنزيه ما جاء به الوحي عن الحشويّة، والصحيح ما عليه زعماء هذه الطائفة ومشهورهم الأعظم الكاشف عمّا هو حقّ يقينٌ من البرهان؛ إذ لا عبرة إلاّ بالدليل المورث لليقين والاطمئنان، ولا عبرة بالظن أياً كان قائله..

الزبدة: الصدر الشيرازي وإن كان خريتاً جهبذاً لا يشق له غبار، في الواقع والاعتبار، إلاّ أنّ بعض ما جاء به اجتهاد ظنّي قبال ما ورد عن أهل البيت عليهم السلام من الأخبار، هاك بعض هذه الموارد لتعي المقال ..

علّة هبوط النفس من العالم العلوي!!

قال في الأسفار: سقوط النفس عبارة عن صدورها عن سببها الأصلي ونزولها عن أبيها المقدس العقلي، **والحال التي توجب سقوطها عن ذلك العالم شؤون فاعلها وجهات علتها وحيثياتها**...، الحكماء ذكروا وجوهاً عديدة، على طريق الرمز والإشارة تشير إلى علّة هبوط النفس.

فمن أقوال الفلاسفة المتقدمين ما ذكره أنباذقلس، وهو أنّ النفس كانت في المكان العالي الشريف، فلما أخطأت سقطت إلى هذا العالم[١]، وإنّما صارت إلى هذا العالم فراراً من سخط الله.

ومنها قال أفلاطون الرباني في كتابه فاذن: علّة هبوط النفس إلى هذا العالم سقوط ريشها، فإذا ارتاشت ارتفعت إلى عالمها الأول[٢].

وقال في كتاب طيماوس: وإنّما صارت في هذا العالم من فعل الباري الخيّر؛ فإنّ الباري لما خلق هذا العالم أرسل إليه النفس وصيّرها فيه ليكون العالم ذا عقل[٣].

ومنها ما قاله أرسطاطاليس: لا ينبغي أن تذم النفس، أو تلام على ترك العالم العقلي، وكينونتها في هذا العالم[٤].

لا يخفى أن عادة الأقدمين من الحكماء تأسياً بالأنبياء أن يبنوا كلامهم على الرموز والتجوزات؛ لحكمة رأوها، ومصلحة راعوها؛ مداراة مع العقول الضعيفة، وترؤفاً عليهم،

---

(١) دعوى بلا برهان، بل يشكل عليها تنزه العالم العالي الشريف عن الخطأ والمعصية.

(٢) الريش عند أفلاطون، لمن تتبع كتبه: مراتب العلو الملكوتي والقدسي، وأياً كان، لم يذكر أفلاطون علّة نزول رتبتها القدسية أو الملكوتيّة، فكلامه مصادرة .

(٣) هذا خلفٌ ممتنع؛ ضرورة أنّ عالم الطبيعة متأخر وجوداً عن وجود النفس باتفاق .

(٤) بل تذم دون كلام؛ إذ ترك المقام الأعلى والنزول للمقام الأسفل الأدنى، عين السفه، باستثناء صورتين: الأولى: الاستكمال وهذا يقتضي صدور خطأ منها . والثانية: أنّها نزلت لكونها واسطة فيض كإنزال جبرائيل على النبي، أو إنزال النبي لهداية البشر ورحمتهم .

وحذراً عن النفوس المعوجة العسوفة، وسوء فهمهم، فما وقع في كلامهم **أنّ النفس أخطأت وهبطت؛ فراراً من غضب الله عليها**، فهم وأمثالهم يعلمون أنّ في عالم القدس لا يتصور سنوح خطيئة أو اقتراف معصية(١)، ولا يتطرق إليه مستحدثات آثار الحركات، بل عنوا بخطيئة النفس ما أشرنا إليه، من جهة إمكانها وحصولها عن مبدئها ونقصها(٢).

قلت: يرد عليه رضي الله عنه أمور..

الأوّل: التنافي..؛ فقوله أعلاه: (**في عالم القدس لا يتصور سنوح خطيئة أو اقتراف معصية**) ينافي قوله في نفس الأسفار: (**وإنّما أهبطت النفس إليها، وبليت بها؛ لعصيان ونقصان اعتراها في النشأة الأولى، وخطيئة صدرت عنها في مبدأ الوجود**، وأول الولادة فاستوجب الوقوع في موضع البلية والمحنة، حتى يزول عنها النقائص والعيوب، ودرن الذنوب، ووسخ الجرائم، فتخرج عند ذلك عن السجن الطبيعي(٣).

وثانياً: ما ذكره من أنّ عالم القدس منزه عن المعصيّة؛ لتنزهه عن خِسّة المادّة التي هي أمّ البلايا، كلام صحيح في نفسه، لكنّه لا يخلو من مصادرة؛ إذ النفس في عالم القدس وإنْ امتنع صدور معصية محرّمة فيه، لكنّه لا ينافي صدور معصية في رتبة ترك

---

(١) كلام صحيح في نفسه، لكنّه مع ذلك مصادرة وتحكّم؛ إذ النفس في عالم القدس، وإن امتنع صدور معصية منها؛ لتنزهها عن المادّة، لكن هذا لا يمنع أن يصدر عنها معصية في رتبة ترك الأولى، لتهبط من عالم القدس إلى عالم الملكوت، كنزول درجة الملائكة من السماء السابعة إلى السماء الرابعة، على ما بيّنت أخبار الضراح الصحيحة وغيرها؛ وكذا الكلام في نفس إبليس التي كادت أن تكون ملائكيّة؛ لكنّها لما تركت الأولى أولاً هبطت إلى الملكوت، ولما أمعنت في الاستكبار ثانياً، هبطت إلى عالم الدنيا، يجمعها قوله تعالى: ﴿أَبَى وَاسْتَكْبَرَ وَكَانَ مِنَ الْكَافِرِينَ﴾.

ولكي تعي ترك الأولى جيداً حسبك: ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً قَالُوا أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ قَالَ إِنِّي أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾ فهو من الملائكة، من جنس ترك الأولى دون كلام.

(٢) الأسفار ٨: ٣٦٠-٣٦٤. دار إحياء التراث العربي، بيروت. الطبعة الثالثة سنة: ١٩٨١م.

(٣) الأسفار ٥: ١٩٩. دار إحياء التراث العربي، بيروت. الطبعة الثالثة سنة: ١٩٨١م.

الأولى، كنزول درجة الملائكة من السماء السابعة إلى السماء الرابعة، كما في قوله تعالى: ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً قَالُوا أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ قَالَ إِنِّي أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾ فهو من الملائكة، من جنس ترك الأولى دون كلام، على ما بيّنت أخبار الضُّرَاح الصحيحة ، وسيأتي سرد بعضها في هذا الكتاب .

على أنّ علّة هبوط النفس من عالم الملكوت الأدنى، وهو عالم الذر، إلى عالم الدنيا، فشلها في اختبارات هذا العالم كما فصلناه في كتابنا عالم الذر. ومن ذلك: ﴿أَبَى وَاسْتَكْبَرَ وَكَانَ مِنَ الْكَافِرِينَ﴾ فهذا في عالم الذر، قبل خلق الدنيا أو النزول إليها.

ثالثاً: لا ندري ما الغاية من التطويل في نقل ظنون الحكماء المتنافية الواهية، مع أنّ أهل البيت عليهم السلام ذكروا علّة هبوط النفس صريحاً؟!.

أخرج ذلك الصدوق (٣٨١هـ) قال: حدثنا علي الدقاق رضي الله عنه، قال: حدثنا محمد بن أبي عبد الله الكوفي (محمد بن جعفر الأسدي، ثقة)، قال: حدثنا محمد بن إسماعيل البرمكي(ثقة)، قال: حدثنا جعفر بن سليمان بن أيوب الخزاز (ثمة تصحيف) قال: حدثنا عبد الله بن الفضل الهاشمي (ثقة)، قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: **لأيّ علّة جعل الله تبارك وتعالى الأرواح في الأبدان، بعد كونها في ملكوته الأعلى، في أرفع محلّ؟!.**

فقال الصادق عليه السلام: «**إنّ الله تبارك وتعالى علمَ أنّ الأرواح في شرفها وعلّوها، متى تركت على حالها، نزع أكثرها إلى دعوى الربوبية دونه عز وجل، فجعلها بقدرته في الأبدان، التي قدرها لها في ابتداء التقدير؛ نظراً لها ورحمة بها**...، وليذلّهم بطلب المعاش والمكاسب؛ **فيعلموا بذلك أنّهم مربوبون، وعباد مخلوقون، ويقبلوا على عبادته، فيستحقوا بذلك نعيم الأبد، وجنّة الخلد، ويأمنوا من النزوع إلى ما ليس لهم بحق**»[1] .

قلت: إسناده صحيح على الأظهر.

---

(١) التوحيد للصدوق (ت: هاشم الطهراني): ٤٠٣ . مؤسسة النشر الإسلامي، قم.

قوله عليه السلام: (**نزع أكثرها إلى دعوى الربوبية...، فجعلها بقدرته في الأبدان**) صريحٌ أنّ الله خشي عليها العجب بنفسها، فقهرها بالهبوط إلى هذا العالم.

أقول أنا القاصر: سرد الصدر الشيرازي رضي الله عنه، أقوال كبار الحكماء والفلاسفة لبيان علّة هبوط النفس من العالم الأشرف، مع أنّها ناهيك عن كونها متضاربة فيما بينها، لا تعدو الظنون والقول بالرأي، بل بعضها خلفٌ ممتنع، ولم يعرض لقول الصادق عليه السلام أعلاه مع كونه نصاً في المطلوب.

ولا يعتذر لذلك بأنّ الغرض بيان قواعد الحكمة كيما لا تختلط ببقية العلوم؛ فيردّه كثرة الأحاديث التي سردها رضي الله عنه واستأنس بها في كتابه الأسفار، مع أنّ غالبها موضوع مصنوع منحول، باتفاق محدثي السنة والشيعة، لم يروه أصحابنا رضوان الله عليهم، ولا أنّ له أصلاً في قاطبة مصادرهم الحديثية.

مسألة قدم العالم!!

ذكر مشهور الفلاسفة الإلهيين، منهم الشيرازي رحمه الله، أنّ العالم مخلوق لله تعالى منذ القدم[١]، قديم بقدم الله، لكن على التبع لا الاستقلال، فهو مع الله، معوية المخلوق للخالق، والفعل للفاعل، والمعلول للعلّة التامة؛ فالله تعالى علّة تامة لصدور الخير والإيجاد عنه سبحانه، والمعلول لا يتخلف عن علته التامة، والله تعالى قادرٌ مختار، لأن يوجد العالم في أيّ وقت يشاء، بلا قسر أو اضطرار، لكن لما استلزم هذا الترجيح بلا مرجّح، ثبت أنّ العالم قديم .

ويردّه أنّ قول الصادق عليه السلام: (**الأرواح في شرفها وعلوها، متى تركت على حالها، نزع أكثرها إلى دعوى الربوبية دونه عز وجل...**) نصٌّ ظاهرٌ أنّ الراجح في خلق النفس (أو العقل من حيث ترك الأولى) أن يقهر نزعتها إلى دعوى الربوبيّة، وهذا لا يستقيم إذا خلقها الله تعالى في القدم؛ لما فيه من الاغترار بالذات والنزوع لدعوى الربوبيّة؛ فتعين في الحكمة أن لا تكون قديمة؛ وإلاّ لزم التغرير والسفه.

يشهد له ما رواه الكليني (٣٢٩هـ) عن محمد بن يحيى، عن محمد بن الحسين، عن ابن أبي عمير، عن هشام بن سالم، عن محمد بن مسلم قال: سمعت أبا جعفر عليه السلام قال: «**كان الله عز وجل، ولا شيء غيره ...**»[٢].

قلت: إسناده صحيح باتفاق وإجماع، معتضد بمشهور أهل القبلة الأعظم.

بالجملة: القول بقدم العالم التبعي، خلاف ما يظهر عن أهل البيت عليهم السلام.

---

(١) ننبه أن قدم العالم عند الحكماء، خصوص عالم العقل لا ما دونه...؛ قال الشيرازي رضي الله عنه (في الأسفار٥: ٢٣٢): **قدم العالم...، ما سوى عالم الأجسام والجسمانيات...**، العالم العقلي، عالم الإلهية والقدرة ومراتب القوة القيومية، وهي جملة الصور الوجودية العقلية المحضة، التي هي بوجه ما، غير الذات الأحدية. اهـ.

(٢) الكافي (ت: علي غفاري) ١: ١٠٧. دار الكتب الإسلاميّة، طهران .

مسألة فناء عذاب النار

قال الصدر الشيرازي(١٠٥٠هـ) رضي الله عنه: قال الشيخ الأعرابي في الفتوحات: يدخل أهل الدارين فيهما، السعداء بفضل الله، وأهل النّار بعدل الله، وينزلون فيهما بالأعمال، ويخلدون فيهما بالنيات، فيأخذ الألم جزاء العقوبة موازياً لمدة العمر في الشرك في الدنيا، فإذا فرغ الأمد جعل لهم نعيماً في الدار التي يخلدون فيها، بحيث أنّهم لو دخلوا الجنة تألموا لعدم موافقة الطبع الذي جُبِلُوا عليه؛ **فهم يتلذذون بما هم فيه من نار وزمهرير، وما فيها من لدغ الحيات والعقارب، كما يلتذ أهل الجنة بالظلال، والنور، ولثم الحسان من الحور؛ لأنّ طبائعهم[1] تقتضي ذلك، ألا ترى** الجُعَل(=حشرة معروفة) على طبيعة يتضرر بريح الورد، ويلتذ بالنتن، والمحرور من الانسان يتألم بريح المسك؛ فاللذات تابعه للملائم، والآلام تابعه لعدمه، وعن بعض أهل الكشف قال: إنّهم يخرجون إلى الجنة، حتى لا يبقى فيها أحدٌ من الناس البتة، ويبقى أبوابها يصطفق، وينبت في قعرها الجرجير، ويخلق الله لها أهلاً يملأها...[2].

قلت: سرده الشيرازي رضي الله عنه في الأسفار وبقية كتبه، وربما ارتضاه على ما هو الظاهر من حاله..؛ فاللذة إدراك الملائم، كما أنّ الألم إدراك المنافي؛ ومردّ ألم أهل النّار إلى إدراكهم المنافي لطبيعتهم الإنسانيّة؛ ضرورة أنّ الملائم لحقيقة الإنسانيّة النور والعلم والعقل والجمال والكمال، لا النّار والقبح والخبث وما ينافي الكمال..

فإذا تحولّت حقيقتهم النوريّة إلى ناريّة، بما اجترحوا من السيئات والآثام، سوف تتحد حقيقتاهما، وتتسانخ ذاتاهما؛ وحينذاك سينعدم تأثير النّار فيما كان من سنخها وحقيقتها؛ فتأثير النّار في الخشب، تأثير المنافي في المنافي، لعدم تلائم طبيعة الخشب مع

---

(١) مجموع طبع، وهو: قوّة بها تتحرّك الأجسام قهراً بلا اختيار؛ كسقوط الحجر وارتفاع النار ولدغ العقرب وحصول النبات من البذرة.

(٢) الأسفار(ت: محمد خواجوي) ٩: ٣٤٩. دار إحياء التراث العربي، بيروت.

طبيعة النار؛ لكن إذا تحولّ الخشب إلى جمر، أو إلى نار، فلا تأثير للنار في النّار؛ لاتحاد الطبيعتين تماماً، وتسانخ الذاتين كاملاً.

وقصر النظر فيه واضح لمجموع أمور :

أولاً: الكلام أعلاه في اتّحاد الطبيعتين، تامٌ في نفسه، لكن من أين ثبت جزماً ويقيناً اتحاد حقيقة النّار مع حقيقة أهل جهنّم تماماً، كاتحاد النّار الحاصلة من جمر الخشب، مع النّار التي أحرقته؟!. فهذا أشبه بالمصادرة والتحكّم، بل عينهما .

ثانياً: ثبت عقلاً ونقلاً، أنّ عقول أفراد البشر، وهي أشرف حيثيات النفس الناطقة وقواها، تلك التي أدركوا بها الحسن والقبح، والخير والشر، والكمال والنقص، واللذة والألم، والسعادة والشقاء، باقية لا تفنى؛ وإلاّ لزم فناء العقول والنفوس، وهذا لا يقول به فاضل ناهيك عن عالم، لا ابن العربي ولا غيره[1] .

وثالثاً: الغفلة عن صريح كتاب الله؛ فهل غاب عن الصدر الشيرازي رضي الله عنه قوله تعالى: ﴿**وَنَادَى أَصْحَابُ النَّارِ أَصْحَابَ الْجَنَّةِ أَنْ أَفِيضُوا عَلَيْنَا مِنَ الْمَاءِ أَوْ مِمَّا رَزَقَكُمُ اللهُ**﴾ وقوله تعالى: ﴿**رَبَّنَا أَخْرِجْنَا مِنْهَا فَإِنْ عُدْنَا فَإِنَّا ظَالِمُونَ قَالَ اخْسَئُوا فِيهَا وَلَا تُكَلِّمُونِ**﴾ وغيرهما من الآيات الكثيرة، الصريحة في بقاء رتبة من العقل كافية لإدراك المنافي والألم العظيم؟!.

وربما قيل: بأنّ بقاء نفس هذا الإدراك العقلي عند الخالدين في جهنّم، كفيلٌ بأن يرتقوا به من جهنّم فيخرجوا منها، إلى رحمة الله وفضله وفيضه غير المنقطع؟!.

قلنا: هذا ممكن عقلاً، سائغٌ شرعاً، لولا قوله سبحانه: ﴿**خَالِدِينَ فِيهَا لَا يُخَفَّفُ عَنْهُمُ الْعَذَابُ وَلَا هُمْ يُنْظَرُونَ**﴾ وأيّاً كان فإنّ: ﴿**اللهُ يَفْعَلُ مَا يَشَاءُ**﴾ .

---

(١) انظر كتابنا غاية الله من خلق العالم . الفصل الثالث: السنخية والابتهاج ص: ٣٧٢. من مطبوعات العتبة الحسينيّة عظمها الله تعالى.

مسألة الجسم الإلهي!!

قال رضي الله عنه: **فليجز أن يكون في الوجود جسم إلهي، ليس كمثله شيء وهو السميع البصير**[1].اهـ.

قلت: مقصوده رحمه الله، أنّ الله تعالى شيءٌ ليس بعدم، منزه عن حدي التعطيل والتشبيه، فيه كمالات كلّ ما خلق، لا أعيانها، وهذا المعنى وإن كان صحيحاً في نفسه، لكن أسماء الله تعالى وصفاته توقيفيّة، لا تسوغ إلاّ بنص شرعي؛ فإطلاقه لفظ الجسم على الله تعالى عملٌ غير سائغ شرعاً؛ سيما إذا أورث اللبس في الأذهان، كما هو في العيان.

روى الكليني عن أحمد بن إدريس، عن محمد بن عبد الجبار، عن صفوان بن يحيى، عن عليّ بن أبي حمزة قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: سمعت هشام بن الحكم يروي عنكم أنّ الله جسم صمدي نوري...؟!!.

فقال عليه السلام: «سبحان من لا يعلم أحد كيف هو إلاّ هو، ليس كمثله شيء، وهو السميع البصير، لا يحد...، **ولا جسم**...، ولا تحديد»[2].

قلت: إسناده صحيح على الأقوى؛ فالبطائني على العدالة قبل انحرافه.

والنصوص قطعيّة في نفي الجسميّة النوريّة أو غيرها عن الله تعالى، فما ذهب إليه الشيرازي رحمه الله اجتهاد قبال النص القطعي، لا يوافَق عليه إطلاقاً.

هذه بعض الأمثلة لا على سبيل الحصر، وثمة غيرها، تبيّن أنّ الشيرازي رضي الله عنه ممّن يؤخذ منه ويردّ عليه، مع ملاحظة أنّه خريت فحل، لمبانيه الشريفة في الحكمة المتعالية فضل، في الإماطة عن كثير من المغلقات العقديّة التي لولاها، لما بان لها أصلٌ أو أساسٌ، ولما أمكن تعقلها بين النّاس؛ فهو في هذا سراجٌ ونبراس.

---

(١) شرح أصول الكافي(ت:محمد خواجوي)٣: ٣٤٣. مطالعات وتحقيقات فرهنكي، إيران.

(٢) الكافي (ت: غفاري) ١: ١٠٥. باب النهي عن الجسم. دار الكتب الإسلاميّة، طهران.

وبالجملة:

مسألة تجسّم الأعمال، على منوال مسألة المعاد الجسماني وعلى منوال مسألة استكمال النفوس الناقصة في البرزخ والسراط، بل الآخرة، وعلى منوال غيرها من المسائل العقديّة العويصة غير المحلولة إلى يوم الشيرازي؛ إذ الطريق إليها مسدود إلاّ إذا عقلنا علاقة النفس بالبدن الطبيعي، كما هو شأنها في عالم الدنيا، وكذلك علاقتها بالبدن الأخروي المثالي كما هو شأنها عند الموت ومفارقة عالم الدنيا، وكلّ هذا مرهون بأمور:

الأمر الأول: فهم حقيقة النفس..

الأمر الثاني: علاقتها بالبدن الطبيعي.

الأمر الثالث: علاقتها بالبدن الأخروي (المثالي=البرزخي).

الأمر الرابع: تأثير الملكات الراسخة في النفس تكويناً.

الأمر الخامس: أنّ النفس مادة وصورة، فاعلة ومنفعلة.

الأمر السادس: تغيّر النفس ذاتيّاً (الحركة الجوهريّة للنفس).

فما لم ندرك هذه الأمور وغيرها، بعناية مرضيّة، يمتنع تكوين تصوّر برهانيّ معقول لتجسّم الأعمال، أو تمثّلها كما سيتضّح جليّاً في الفصول الآتية من هذه الدراسة؛ لذلك رأينا من اللازم أن نفرد فصلاً مستقلاً، لبيان كلّ واحد من هذه الأمور، كلٌ حسب موضعه ..

تنبيه لازم!!

ابتداءً، قد يطالع هذا الكتاب المتواضع صنفان من الناس:

الصنف الأول: المثقف العادي.

وهذا لا يعدم الفائدة؛ فإنّ في طيّات الكتاب من النتائج العقدية الرافعة لكثيرٍ من التساؤلات العقديّة المهمّة، ما يمكن لكلّ مثقف استيعابه، لكن بإجمال؛ لتعذّر فهم تفاصيل الاستدلال والبرهان لمثله.

الصنف الثاني: أهل الحكمة والعقيدة والكلام.

وهؤلاء قد يطالعوا كتابنا المتواضع هذا؛ للوقوف على تفاصيل الاستدلال وأدلته، ومقدمات البرهان وأشكاله، نقلاً أو عقلاً، والغرض من ذلك معالجة الإشكاليّات الحكمية والعقديّة التي ما انفكت نابضة إلى يومنا هذا .

والحق فإنّ اطلاع الصنفين أعلاه، على كلّ ما حواه كتابنا القاصر هذا، وإن كان من أهمّ أغراضنا، إلاّ أنّه ليس غايتنا الأساس من تصنيف هذا الكتاب ..

غايتنا الأساس بإيجاز وصد الأبواب، مستقبلاً وربما حاضراً، أمام كلّ من يزعم من المغرضين أو الجاهلين، أنّ تراث الإسلام في العقيدة، في البرزخ والآخرة، سيما المعاد الجسماني، ليس فيه برهان تام عقلاً، ولا استدلال كامل نقلاً ؛ فتراث هذا الدين العظيم، نقلاً وعقلاً، ناهض جدّاً بفضح عوار كلّ من يريد به شرّاً، وجهود علماء أهل القبلة عبر القرون عظيمة في ذلك، سيما ما جاء به صدر المتألهين رحمه الله.

هذا كان غرضنا الأساس؛ فإنْ تم فـ: ﴿**الْحَمْدُ للهِ الَّذِي هَدَانَا لِهَذَا وَمَا كُنَّا لِنَهْتَدِيَ لَوْلَا أَنْ هَدَانَا اللهُ**﴾ وإلاّ فكما قال سيّدنا موسى: ﴿ **عَسَى رَبِّي أَنْ يَهْدِيَنِي سَوَاءَ السَّبِيلِ**﴾ .

الفصل الأوّل

البدن المثالي للنفس

حديث أمير المؤمنين في تجسّم العمل إنساناً

روى الكليني (٣٢٩هـ) رضي الله تعالى عنه في الكافي بإسناد صحيح، عن سويد بن غفلة قال: قال أمير المؤمنين صلوات الله عليه:

«إنّ ابن آدم إذا كان في آخر يوم من أيام الدنيا، وأوّل يوم من أيام الآخرة، **مُثِّلَ له ماله وولده وعمله**...، فيلتفت إلى عمله فيقول والله: إنّي كنت فيك لزاهداً، وإنّك كنت عليَّ لثقيلاً، فما ذا عندك؟!. فيقول: **أنا قرينك في قبرك، ويوم نشرك، حتى أُعرَض أنا وأنت على ربك** .

قال عليه السلام: فإنْ كان لله ولياً، أتاه **أطيب النّاس ريحاً**، وأحسنهم منظراً، وأحسنهم رياشاً، فقال: أبشر بروح وريحان وجنة نعيم، ومقدمك خير مقدم. فيقول له: من أنت؟!.

فيقول: **أنا عملك الصالح، ارتحل من الدنيا إلى الجنة**... .

قال عليه السلام: «**وإن كان لربه عدواً، فإنّه يأتيه أقبح من خلق الله زياً ورؤيا، وأنتنه ريحاً**، فيقول له من أنت؟!!.

فيقول له: «**أنا عملك، أبشر بنزل من حميم، وتصلية جحيم**»[1].

الحديث نصٌّ ظاهرٌ، بل صريحٌ أنّ عمله الصالح، سيتجسّم (يتمثّل) إنساناً؛ لقوله عليه السلام: (**أتاه أطيب النّاس ريحاً**) وسيأتي التفصيل أنّ المتجسّم هو عين النفس المتغيّرة جوهريّاً ، خيراً أو شرّاً، نتيجة انفعالها بآثار العمل المسببة لأن يفاض عليها من الملكوت نفساً وبدناً آخرين، ارتقاءً أو تسافلاً، مسانخان لتلكم الآثار.

لكن لماذا قال عليه السلام: «**وإن كان لربه عدواً، فإنّه يأتيه أقبح من خلق الله زياً ورؤيا، وأنتنه ريحاً**» ولم يقل إنساناً من النّاس، كما قال في العمل الصالح؟!!.

---

(١) الكافي (ت: علي غفاري) ٣: ٢٣٣ . دار الكتب الإسلامية، طهران.

قلنا: لأنّ أهل النّار ممسوخين ذاتاً وهيئة، أسفل سافلين على أسوأ تقويم، وأمّا أهل الجنة والصلاح فعلى أحسن تقويم كما قال سبحانه: ﴿لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ فِي أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ (٤) ثُمَّ رَدَدْنَاهُ أَسْفَلَ سَافِلِينَ (٥) إِلَّا الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ فَلَهُمْ أَجْرٌ غَيْرُ مَمْنُونٍ﴾[١] ومجموع الآيات سيما الاستثناء، ظاهرٌ فيما قلناه .

هذا في الجملة ما قاله القائلون بتجسم الأعمال، وأمّا المنكرون فقالوا: هذا ممتنع؛ لأنّ الأعمال أعراض، والأعراض، بما هي أعراض، لا وجود لها في الخارج إطلاقاً؛ ضرورة أنّ العرض بما هو عرض، يمتنع أن يوجد ويتحقق ويتجسّم في الخارج، إلاّ إذا قام بجوهر؛ كفعل الشرب، الذي لا وجود له في الخارج، إلاّ بوجود ذات شاربة، وما نحن فيه كذلك؛ فإنّه تجسم وتجوهرٌ للعمل أي العرض، وهذا ممتنع .

ورُدَّ بأنّ هذا توهمٌ مبني على التخبيط؛ فليس المتجسّم عندنا العمل بما عرض كما توهمتم؛ وإنّما النفس المتجلببة ببدن مثالي مسانخٍ لأخلاقها وآثار أعمالها الباقية في النفس، سيما إذا كانت راسخة، وسيأتي التفصيل.

ورواه من أهل السنّة الإمام أحمد بن حنبل بإسناده الصحيح عن البراء بن عازب، قال: قال النبيّ: «**ويأتيه رجلٌ حسن الوجه، حسن الثياب، طيب الريح، فيقول: أبشر بالذي يسرك، هذا يومك الذي كنت توعد، فيقول له: من أنت، فوجهك الوجه يجيء بالخير**»؟!.

فيقول: أنا عملك الصالح...، ويأتيه رجل قبيح الوجه، قبيح الثياب، منتن الريح، فيقول: أبشر بالذي يسوؤك، هذا يومك الذي كنت توعد، فيقول: من أنت، فوجهك الوجه يجيء بالشر، فيقول: أنا عملك الخبيث، فيقول: رب لا تقم الساعة»[٢] .

---

(١) سورة التين: ٤-٦ .

(٢)مسند أحمد (الأرنؤوط)٣٠: ٥٠١، رقم: ١٨٥٣٤ .مؤسسة الرسالة، بيروت. طبعة أولى ٢٠٠١م.

تجسّم الأعمال أم تمثّل الأعمال؟!!

لا مشآحّة في الاصطلاح، وإنّما غرضنا بيان ما يعنيه القول الصحيح في التجسّم؛ فإنّ لبعض القائلين بالتجسم مسلكٌ باطلٌ في إثباته يتنافى مع القواعد البديهيّة ؛ ضرورة أنّ المتجسّم على القول الصحيح، ليس العمل بما عرضٌ، ولا بما هو حركات فانية يمتنع عودها؛ فالنفس هي المتجسّمة المتجلببة ببدن مثالي مسانخ لحقيقتها وأخلاقها.

فقوله عليه السلام: (**مُثِّلَ له ماله وولده وعمله**) صريحٌ في التمثّل؛ لذلك فالأنسب، بل الأحوط، أن يقال: تمثّل الأعمال، لا تجسّم الأعمال؛ لأمور:

الأوّل: لم يرد في الشرع لفظ التجسّم .

الثاني: لفظ التجسم يوجب اللبس والغرر والحيرة حتى عند أهل العلم والفضل؛ بل سيأتي أنّ بعض كبار العلماء إنّما أنكر التجسم لهذا الالتباس.

الثالث: عالم الآخرة، البرزخ، وما بعده، منزّه عن الجسميّة الطبيعيّة الدنيويّة الفانية، وإنّما هي أبدان ملكوتيّة أخرويّة، وأجسامٌ مثاليّة، أي: باقية منزهة عن الفناء والزوال، وكونها منزهة، معلوم ضرورة عقلاً وشرعاً .

الزبدة: التجسّم يعني: تجلبب وتعلّق النفس ببدن مثالي ملكوتي، يسانخ أخلاقها، والجسم المثالي كما ألمحنا قبل قليل هو: البدن الملكوتي الأخروي، وهو عين بدن النفس الدنيوي، سوى أنّه منزه عن الفناء والفقدان والفناء.

فإنْ قيل: هل يعاد الإنسان يوم القيامة، بجسدٍ آخر غير جسده الدنيوي، أم هو عين جسده الدنيوي؟!!.

قلنا: هذا السؤال خطأ، وكل من حاول الإجابة عليه، قبل التنبيه على الخطأ المطوي فيه، أخطأ أيضاً(١)؛ فما بني على خطأ، خطأ دون كلام، فاحفظ؛ إذ المدار على البرهان القطعي، والنقل اليقيني عن القرآن وأهل البيت عليهم السلام، وعجبٌ أنّ

(١) حسب استقصائنا القاصر، فإنّ أوّل من نبه عليه، صدر الدين الشيرازي كما سيأتي عنه رحمه الله.

جماعة من العلماء خاضوا في هذا نقضاً وإبراماً، مع أنّ أهل البيت عليهم السلام صرّحوا بما كاد أن يكون نصّاً في المطلوب، ناهيك عمّا عُلم بالبرهان والقلوب.

والسؤال الصحيح: ما معنى المعاد الجسماني؛ إذ ما نسبة بدن الإنسان الطبيعي الدنيوي المقبور، إلى جسده الأخروي المحشور؟!!.

قلنا بإيجاز: البدن المحشور عين المقبور، غاية الأمر أنّ المحشور أصل والمقبور فضلةٌ له وقشر؛ فهما في هذه النشأة موجودان معاً بوجود واحد؛ كبدن الشخص الواحد حالي السمنة والهزال، فاثنينيتهما إنّما هي من هذه الجهة لا مطلقاً كالآتي:

الأوّل: الجسد الدنيوي (=عين الملكوتي).

هو فضلة قشريّة للجسد الملكوتي، متحد معه في هذه النشأة، وهذا الجسد أو القشر أو الفضلة ما شئت فعبّر، فاسدٌ هالكٌ فانٍ زائلٌ لا بقاء له بعد الموت، ضرورة أنّه مقيّد بالخروج من القوة إلى الفعل، وعالم الآخرة منزه عن ذلك، عين الفعليّة..

الثاني: الجسد الملكوتي الأصلي(=عين الدنيوي).

وهو عين الجسد الدنيوي المقبور، لكن مع التنزه عن فضلته الحاملة لخصائص العدم والموت والفناء..؛ ضرورة تنزهه عن التقيّد بالزمان والحركة خروجاً من القوة إلى الفعل، لذلك يمتنع أن يدرك بالحواس الماديّة، وإنّما بالحواس الملكوتيّة؛ فلا يراه أغلب بني الإنسان إلاّ بعد الموت، وكلهّم يرى شيئاً منه حين الموت أو حين الرؤيا... .

يدلّ عليه في النصوص القطعيّة، ما رواه أصحابنا في المعاينة؛ فالإنسان قبيل أن تخرج روحه حال الموت، يرى شيئاً من عالم الآخرة(١). وهذا دليل قطعي على وجود حواس ملكوتيّة في كلّ البشر، يمتنع من دونها معاينة الملكوت، كما ورد في النصوص الكثيرة، القطعيّة سنداً ودلالةً، رؤية أهل البيت عليهم السلام حين الاحتضار، وهو معنى المعاينة..

---

(١) انظر الكافي (ت: علي غفاري) ٣: ١٢٨. باب ما يعاين المؤمن والكافر قبيل الموت.

منها: ما رواه الكليني في الصحيح عن ابن أبي يعفور قال: كان خطاب الجهني خليطاً لنا، وكان شديد النصب لآل محمد عليهم السلام...، فدخلت عليه أعوده للخلطة والتقية، فإذا هو مغمى عليه في حد الموت فسمعته يقول: ما لي ولك يا علي؟!. فأخبرت بذلك أبا عبد الله عليه السلام فقال عليه السلام: «**رآه ورب الكعبة رآه ورب الكعبة**»[١].

قال المجلسي في المرآة معلّقاً: **التمثل بالأجساد المثالية لمن مضي منهم صلوات الله عليهم**، والإمام الحي بجسده المقدس، **بحيث لا يراه غير الميت**، كما نقل مثل ذلك في كثير من المعجزات، والاستشكال بأنّه يتفق في وقت واحد موت جماعة كثيرة، فلا وجه له؛ إذ يمكن أن لا يتفق ذلك في زمان واحد، وعلى تقدير التسليم، فزمان الاحتضار ممتدٌ غالباً، فيمكن أن يحضروا عندهم جميعاً على التعاقب، **على أنّه يمكن أن يروهم في مكانهم، أو يحضروا بأجساد مثالية كثيرة في حياتهم أيضاً**[٢].اهـ.

ويدلّ على الجسم المثالي، في النصوص قطعيّة الدلالة قوله تعالى: ﴿**وَلَا تَحْسَبَنَّ الَّذِينَ قُتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَمْوَاتًا بَلْ أَحْيَاءٌ عِنْدَ رَبِّهِمْ يُرْزَقُونَ**﴾[٣] . وقوله تعالى: ﴿**النَّارُ يُعْرَضُونَ عَلَيْهَا غُدُوًّا وَعَشِيًّا وَيَوْمَ تَقُومُ السَّاعَةُ أَدْخِلُوا آلَ فِرْعَوْنَ أَشَدَّ الْعَذَابِ**﴾[٤].

وتقريب الاستدلال بمثل هذه الآيات، بضميمة الأخبار النبويّة المتواترة في نعيم القبر وعذابه، أنّ الشهداء يرزقون الطعام والشراب وهم في قبورهم، لكن هذا النعيم الحسّي، ممتنع من دون جسد، وليس هو الجسد الدنيوي قطعاً؛ لأنه جثّة هامدة مقبورة؛ فتعيّن أن يكون غيره. وهذا الغير، إمّا أن يكون جسداً آخر مغايراً للجثة مطلقاً، وهذا ممتنع؛ للزوم التناسخ الباطل بالضرورة، وإمّا مغايراً له من بعض الجهات، يسانخه من الجهات الأخرى، وهو المطلوب .

---

(١) الكافي (ت: علي غفاري) ٣: ١٣٤ . باب ما يعاين المؤمن والكافر قبيل الموت.

(٢) مرآة العقول ١٣ : ٢٨٥ .دار الكتب الإسلاميّة.طهران، الطبعة الثانية سنة ١٤٠٤هـ.

(٣) سورة آل عمران: ١٦٩ .

(٤) سورة غافر: ٤٦.

بالجملة: الجسد الأخروي يسانخ الجسد الدنيوي، بل هو عينه شرط تنزهه عن خصائص الطبيعة، أي: العدم وفضلة الفناء؛ كالإنسان السمين إذا صار هزيلاً؛ فالهزيل عين السمين، سوى تنزهه عن السمنة، وهكذا جسد الآخرة، فهو عين هذا الجسد بعد تنزهه عن السمنة الدنيويّة وخواص الفناء المحكومة بسيلان الزمان.

الزبدة: فالإنسان يعذب في قبره ويوم القيامة إذا كان شريراً، أو ينعم إذا كان خيّراً، ببدنه المثالي، وهو عين بدنه الدنيوي المنزّه عن الفضلات والنقائص والفساد، والكلام هو الكلام في نعيم القبر وعذابه؛ فالحيات التي تنهش طواغيت المال في القبر أيضاً مثاليّة ليست دنيويّة، وبرهانه ضروري؛ فذاك العالم، بحيّاته وحوريّاته، منزه عن النقص والفناء والتقيّد بالزمان، وهو ما نعنيه بالملكوتي المثالي.

وقال الفيض الكاشاني الفيض (١٠٩١هـ) رضي الله عنه في قرّة العيون: وإلى هذا العالم يترقى المتروحون في معارجهم الروحانية، الحاصلة بالانسلاخ من هذه الصور الطبيعية العنصرية، واكتساء أرواحهم المظاهر الروحانية، وفيه تتشكل النفوس الكاملة بصورهم المحسوسة، في مكان آخر غير مكانهم الذي كانوا فيه، أو تتشكل بأشكال غير أشكالهم المحسوسة وهم في دار الدنيا، ويظهرون لمن يريدون الظهور له، وبعد انتقالهم إلى الآخرة أيضاً؛ لازدياد تلك القوة بارتفاع المانع البدني.

وبالجملة: به وفيه تجسّد الأرواح[١]، وتروّح الأجساد[٢]، وتشخّص الأخلاق والأعمال، وظهور المعاني بالصور المناسبة لها، بل ظهور الأشباح في المرايا وسائر الجواهر الصيقليّة والماء الصافي أيضاً؛ فإنّها كلّها من هذا العالم، بل وفيه يرى ما يرى في الخيال من الصور في منام كانت أو يقضة؛ فإنّها متصلة بهذا العالم كالكوى والشبابيك التي

---

(١) تجسّد (تجسّم=تجلبب=تمثّل) الأرواح، هو المعاد الجسماني، وهو عينه تجسّم الأعمال.

(٢) يعني تروّح الأجساد، أو تروحن الأجساد: أنّها عالمة حيّة فاعلة مختارة مدركة، بالذات لا بالعرض، ممّا يدلّ عليه: ﴿ تَشْهَدُ عَلَيْهِمْ أَلْسِنَتُهُمْ وَأَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُمْ بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾ الصريح في حياتها الذاتيّة، لا العرضيّة كما هو حال البدن الدنيوي الحيّ بالنفس، الميّت من دونها.

يدخل منها الضوء في البيت، فهو عالم وسيع يسع ما فوقه من المجرادت بصورها وما تحته من الجسمانيات بصورها، وهو واسطة العقل، إليه تعرج الحواس وإليه تعرج المعاني، وهو لا يبرح موطنه[١].

وقال أيضاً: الروح الباقية بعد موت البدن العنصري، هي التي تكون في قالبه البرزخي، أو هي عين القالب البرزخي[٢]، وهذا القالب البرزخي هو: الذي يتصّرف فيه الروح في هذه النشأة العنصريّة أيضاً، وبتوسطه في هذا البدن المحسوس، وهذا البدن العنصري بمنزلة قشر وغلاف له؛ فإذا نزل الإنسان من مركبه الكثيف الفاني، ركب البدن اللطيف الباقي، عرياً عن لباس هذه النشأة، منتبهاً عن نومه فيسألل فيجيب[٣].

وقال رضي الله عنه أيضاً: البرزخ هي الحالة التي تكون بين الموت والبعث، وتكون الروح في هذه المدّة، **في بدنها المثالي**، الذي يرى الإنسان نفسه فيه في النوم[٤].اهـ.

وقال في تفسيره في مرض سيّدنا النبيّ أيّوب صلوات الله عليه: لعلّ المراد ببدنه الذي قيل في الرواية الأولى أنّه لم ينتن رائحته ولم يتدود بدنه الأصلي، الذي يرفع من الأنبياء والأوصياء إلى السماء، الذي خلق من طينتةٍ، خلقت منها أرواح المؤمنين، وببدنه الذي قيل في هذه الرواية أنّه أنتن وتدود، بدنه العنصري، الذي هو كالغلاف لذلك، ولا مبالاة للخواص به، فلا تنافي بين الروايتين[٥].

قلت: كلامه الشريف في البدن المثالي تام، وما قاله في تدوّد بدنه الدنيوي غفلة عجيبة منه، يردّها ما ذكره هو رضي الله عنه في بقية كتبه، من أنّ الأصل في بدن المعصوم الدنيوي عدم الفساد والفقدان، إلاّ بما يتلائم مع تكاليف هذه النشأة؛ يرشدك لذلك أنّه لا

(١) قرة العيون(ت: محسن عقيل): ٣٥٩. دار الكتاب الإسلامي، الطبعة الأولى ١٩٨٩م.

(٢) ضرورة أنّه ظل ورقيقة للروح، خيراً أو شرّاً، فهو عينها من هذه الجهة .

(٣) قرة العيون(ت: محسن عقيل): ٤٤٧. دار الكتاب الإسلامي، الطبعة الأولى ١٩٨٩م.

(٤) قرة العيون(ت: محسن عقيل): ٤٤١. دار الكتاب الإسلامي، الطبعة الأولى ١٩٨٩م.

(٥) التفسير الصافي (حسين الأعلمي)٤: ٣٠٥ .مرسسة الهادي، قم. الطبعة الثانية١٤١٦هـ.

ظل له، ولا يتمخط، ولا نتن فيما يخرج من سبيليه كبقيّة الناس، لا وزن له على الرمل، وثقيل على الحجر، لا ينام ولا يسهو ولا يخطأ، هذا أولاً.

وثانياً: خلاف ما عليه جمهور الإماميّة، من كونه منفراً، والمعصوم منزهٌ عمّا يوجب تنفير الناس عنه..؛ قال الطبرسي(٥٤٨هـ) رضي الله عنه في مرض أيّوب: **قال أهل التحقيق:** إنّه لا يجوز أن يكون بصفة يستقذره النّاس عليها؛ لأنّ في ذلك تنفيراً، فأمّا المرض والفقر وذهاب الأهل، فيجوز أن يمتحنه الله بذلك[1].

وثالثاً: الخبر آحاد ضعيف لا تقوم به حجّة في العقديّات.

لذلك تعقّبه محمد إسماعيل الخواجوئي(١١٧٣هـ) رضي الله عنه قال: وذلك لأنّه مع كونه **مخالفاً لما أطبقوا عليه**، حيث أنّه جوّز كون بدنه العنصري منتناً متدوداً، **وهم لا يجوزون ذلك**، بعيد غاية البعد؛ إذ لا يخفى على ذي مسكة ...[2].

---

(١) مجمع البيان ٨: ٣٦٤. مؤسسة الأعملي بيروت.الطبعة الأولى ١٩٩٥م.

(٢) جامع الشتات(ت: مهدي رجائي): ٤٣. الطبعة الأولى١٤١٨هـ.

مراتب بدن الإنسان

قال رضي الله عنه: **فللإنسان مثال جوهري قائم بنفسه في عالم الأشباح، ومثال عقلي جوهري قائم بذاته في عالم العقول**[١]، وهكذا الأمر في كلّ موجود طبيعي من الموجودات الطبيعية له ثلاث وجودات، أحدها: عقلي، وثانيها: مثالي، وثالثها: مادي[٢].

وقال الشيرازي رضي الله عنه: النفس إذا تركت تدبير البدن لفساد المزاج[٣]، وخروجه عن قبول تصرفها[٤]، فلا يخلو حالها، إمّا أنْ تنتقل إلى عالم العقل، أو إلى عالم الأشباح الأخروية...، أحدهما للمقربين، وثانيهما لأصحاب اليمين، وأصحاب الشمال، على طبقات، لكلٍ صنفٌ[٥].اهـ.

وقال أيضاً: وقد علمت أنّ النفس لا تدوم فيها ومعها (=الطبيعة الجسميّة)، بل ترتقي عنها وتخلّيها؛ لأنّها محنة وعذاب لها، وإنّما أهبطت النفس إليها، وبليت بها لعصيان ونقصان اعتراها في النشأة الأولى، وخطيئة صدرت عنها في مبدأ الوجود[٦]، وأوّل الولادة، فاستوجب الوقوع في موضع البلية والمحنة، حتى يزول عنها النقائص والعيوب، ودرن الذنوب، ووسخ الجرائم، فتخرج عند ذلك عن السجن الطبيعي[٧][٨].

---

(١) للإنسان الدنيوي، مثال في عالم الأشباح (=عالم المثال)، كما أنّ لهذا المثال (الإنسان الملكوتي) مثال أيضاً في عالم العقول؛ فأنحاء وجود الأنسان ثلاثة في العوالم ثلاثة: الدنيا ، والملكوت، والعقل .

(٢) الأسفار ٣: ٥٠٦. دار إحياء التراث العربي، بيروت . الطبعة الثالثة سنة: ١٩٨١م.

(٣) ذكرنا وسيأتي تفصيلاً، أنّ المادة البدنيّة للإنسان، محلّ قابلٌ مستعد لحلول النفس الناطقة فيه، فإذا ضعف أو انعدم استعداده، استغنت النفس عنه وفارقته بالموت، فهذا هو المقصود بفساد المزاج .

(٤) انعدمت قابليّته لبقاء النفس حالة فيه، وأن تستكمل فعليتها من خلاله كما في النفوس المتوسطة.

(٥) الأسفار ٩: ٩. دار إحياء التراث العربي، بيروت . الطبعة الثالثة سنة: ١٩٨١م.

(٦) بينا هذا في توطئة الكتاب موجزاً، وإن شئت التفصيل فعليك بكتابنا عالم الذر.

(٧) أي الخروج والتحرر من البدن الإنساني بالموت، وهذا إذا استغنت عنه لسبب أو لآخر.

(٨) الأسفار ٥: ١٩٩. دار إحياء التراث العربي، بيروت . الطبعة الثالثة سنة: ١٩٨١م.

وقال رضي الله عنه أيضاً: ذهب أفلاطن والقدماء من الحكماء الكبار، وأهل الذوق والكشف من المتألهين، إلى أنّ موجودات ذلك العالم (الملكوتي)، قائمة لا في مكان ولا في جهة[١]، **بل هو واسطة بين عالم العقل وعالم الحس**؛ إذ الموجودات العقلية مجردة عن المادة وتوابعها من الأين والشكل والكم واللون والضوء وأمثالها بالكلية، والموجودات الحسنة مغمورة في تلك الأعراض، **وأمّا الأشباح المثالية الثابتة في هذا العالم**، فلها نحو تجرد، حيث لا يدخل في جهة، ولا يحويها مكان، ونحو تجسم[٢]، حيث لها مقادير وأشكال[٣].اهـ.

وقال رضي الله عنه أيضاً: سيظهر لك في مباحث المعاد ظهوراً أتم، ممّا سبق في مباحث المثل الإلهية أنّ جميع هذه النوعيات المركبة، **لها وجود صوري في عالم مقداري**، مجرد عن هذه المواد واستعداداتها، وذلك العالم كلّه صورة بلا مادة[٤]، والوجود فيه فعل بلا قوة، وكمال بلا نقص، وقرار بلا حركة، ودوام بلا تجدد، والحركة لا توجد في ذلك العالم أصلاً[٥]..؛ لا فيها نصب ولا فيها من لغوب[٦].

وقال السيد الطباطبائي في البداية: عالم المثال مجرّد عن المادة دون آثارها، من الأبعاد والأشكال والأوضاع وغيرها؛ ففيه أشباح جسمانية متمثلة في صفة الأجسام التي في عالم المادة، على نظام يشبه نظامها في عالم المادة، **غير أنّ تعقب بعضها لبعض بالترتب الوجودي بينها، لا بتغير صورة إلى صورة، أو حال إلى حال، بالخروج من القوة إلى الفعل، من طريق الحركة**، على ما هو الشأن في عالم المادة؛ فحال الصور المثالية في

---

(١) ضرورة أنّه عين الفعليّة، منزّها عن مشقّة الحركة وتعب الانتقال التدريجي من القوّة إلى الفعل.

(٢) يجتمع النحوان في ثمار الجنّة مثلاً؛ فنحو تجرّدها تنزهها عن الفساد، ونحو جسميّتها واضح.

(٣) الأسفار ١ : ٣٠٠. دار إحياء التراث العربي، بيروت . الطبعة الثالثة سنة: ١٩٨١م.

(٤) أي عالم فعليّة تامة، منزّهاً عن الخروج التدريجي السيّال من القوة إلى الفعل، وهو عالم الملكوت.

(٥) ضرورة أنّ الحركة هنا خروج من القوة إلى الفعل، فهي شقاء وفقدان، والملكوت منزه عن هذا.

(٦) الأسفار ٥: ٢٥٩. دار إحياء التراث العربي، بيروت . الطبعة الثالثة سنة: ١٩٨١م.

ترتب بعضها على بعض، حال الصور الخيالية من الحركة والتغير[١]، والعلم مجرد لا قوة فيه ولا تغير، **فهو علم بالتغير**، لا تغير في العلم، وعالم المادة بجواهرها وأعراضها مقارن للمادة[٢].اهـ.

وقال الشيرازي أيضاً: وأمّا أصحاب الجنة، فليس لهم هذا التبدل والاستحالة والكون والفساد؛ لارتفاع نشأتهم عن نشأة الطبيعة وحكمها[٣]، فحركاتهم وأفاعيلهم نوع آخر[٤]، ما فيها نصب ولا تعب، وأعمالهم ما فيها لغوب؛ لأنّ السماوات وحركاتها مطوية في حقهم؛ لأنّهم من أصحاب اليمين، ولهم مقام فيه يطوي الزمان والمكان، **فزمانهم زمان يجمع فيه الماضي والمستقبل من هذا الزمان، ومكانهم مكان يحضر فيه جميع ما يسعه السماوات والأرض، ومع ذلك تكون الجنة ونعيمها من المحسوسات بلا شبهة**[٥]، إلاّ أنّها ليست طبيعية مادية، بل محسوسة، ووجودها وجود إدراكي حيواني مجرد عن عالم الطبيعة والهيولى المستحيلة الكائنة الفاسدة[٦]؛ كما أنّ ما يراه الإنسان في عالم عالم نومه محسوسات بلا شبهة إلاّ أنّها غير طبيعية، **والنوم جزء من أجزاء النبوة**[٧]، ونشأته مثال نشأة الآخرة[٨].اهـ.

---

(١) كما في قوله تعالى: ﴿قَالَ الَّذِي عِنْدَهُ عِلْمٌ مِنَ الْكِتَابِ أَنَا آتِيكَ بِهِ قَبْلَ أَنْ يَرْتَدَّ إِلَيْكَ طَرْفُكَ﴾ .

(٢) بداية الحكمة (ت: عباس علي الزارعي): ١٧١ . مؤسسة المعارف الإسلاميّة ١٤١٨هـ.

(٣) نشأة عالم الطبيعة، هي عالم الدنيا برمته، والطبيعة مبدأ حركة الأجسام من القوة إلى الفعل قهراً، وسيأتي أنّ الحركة بالذات على المشهور ثلاثة أقسام: طبيعيّة قهريّة وقسريّة وإراديّة، وعرضية بالعرض.

(٤) بنحو الفعليّة، لا الخروج التدريجيّ الزماني السيّال من القوة إلى الفعل كما في نشأة الدنيا .

(٥) المحسوسات الملكوتيّة بالحواس الملكوتيّة المثاليّة، لا بالحواس الماديّة الدنيويّة .

(٦) أي: مجرد عن الخروج من القوة إلى الفعل، نظير ما يراه النائم في رؤياه من المحسوسات .

(٧) كما ثبت في روايات الفريقين، سنة وشيعة، القطعيّة، وسيأتي بيان ذلك لاحقاً .

(٨) أسرار الآيات(ت: خواجوي): ٢٣٠ . انتشارات أنجمن إسلامي، إيران . سنة ١٤٠٢هـ.

لكلّ إنسان بدنان أحدهما قشرٌ للآخر!!

قال الشيرازي أيضاً: علم أنّ الأرواح ما دامت أرواحاً[١]، لا تخلو عن تدبير أجسامٍ لها[٢]، والأجسام المتصرفة فيها قسمان:

قسمٌ تتصرف فيها النفوس تصرفاً أولياً ذاتياً من غير واسطة[٣].

وقسمٌ تتصرف فيها النفوس تصرفاً ثانوياً تدبيرياً، **بواسطة جسم آخر قبله**[٤].

والقسم الأوّل ليس محسوساً بهذه الحواس الظاهرة؛ لأنّه غائب عنها[٥]؛ لأنّها إنّما تحس بالأجسام التي هي من جنس ما تحملها من هذه الأجرام، التي هي كالقشور[٦]، ويؤثر فيها، سواء كانت بسيطة كالماء والهواء وغيرهما، أو مركبة كالحيوان والنبات وغيرهما، وسواء كانت لطيفة كالأرواح البخارية، أو كثيفة كهذه الأبدان اللحمية الحيوانية والأجساد النباتية؛ **فإنّ جميعها ليست ممّا تستعملها النفوس وتتصرف فيها إلاّ بالواسطة**، وأمّا القسم الأول المتصرف فيه، فهو من الأجسام النورية الحية، بحياة ذاتية غير قابلة للموت[٧].

---

(١) لفظ الروح على المشهور مشترك لفظي، فقد يراد منه عالم العقل المجرد، وقد يراد منه النفس الناطقة، وقد يطلق كما فيما نحن فيه أعلاه ويراد منه: النفس الحالة في البدن الطبيعي في عالم الدنيا. وقد يراد منه: الروح البخاري، وهو: ما يُبقي البدن على الحياة حال النوم والإغماء؛ فانتبه لذلك.

(٢) لامتناع استكمال النفس فعليّتها في الدنيا إلاّ ببدن طبيعي،وهو معنى أنّ النفس جسمانيّة الحدوث. الحدوث.

(٣) وهذا القسم هو: الأبدان الملكوتيّة الشبحيّة المثاليّة الظليّة ما شئت فعبّر .

(٤) فإنّ الأبدان الملكوتيّة (=المثاليّة) في هذه النشأة، واسطة للنفس في تدبير الأبدان الطبيعيّة، وسيأتي وسيأتي بيان هذا وإثباته في عنوان مستقل.

(٥) محجوب، لا يدرك بالحواس الدنيويّة؛ ضرورة أنّه من عالم آخر، هو عالم الملكوت أوالمثال.

(٦) فالبدن الدنيوي (الطبيعي) قشر للبدن المثالي، تخلعه النفس عند الموت، فلا يبقى معها إلاّ المثالي.

(٧) البدن المثالي الأخروي حيّ لا يموت ؛ لقوله تعالى: ﴿الدَّارَ الْآخِرَةَ لَهِيَ الْحَيَوَانُ﴾ وتخريج ذلك عند العلماء أنّ ما بعد عالم الدنيا، كمال منزّه عن النقص والفساد والفناء، فلا يمكن افتراض الموت فيه.

وهي أعلى رتبة من هذه الأجسام المشفة التي توجد هاهنا(١)، ومن التي تسمّى بالروح الحيواني(٢)؛ فإنّها من الدنيا، وإن كانت شريفة لطيفة بالإضافة إلى غيرها(٣)، ولهذا تستحيل وتضمحل سريعاً، **ولا يمكن حشرها إلى الآخرة**(٤)، والذي كلامنا فيه من أجسام الآخرة، وهي تحشر مع النفوس، وتتحد معها وتبقى ببقائها(٥).اهـ.

وقال أيضاً: الجسم الذي حياته ذاتية(٦)، ليس هذا الجسم الذي هو مادة مستحيلة كائنة فاسدة متبدلة الذات آنا فآنا، وقد أوضحنا ذلك بالبراهين القطعية والحجج السمعية الشرعية، وباتفاق عظماء الفلاسفة وأئمة الحكمة، من أنّ هذه الأجسام التي في أمكنة هذا العالم، سماؤه وأرضه وما بينهما، كلّها حادثة داثرة متجددة الكون، كائنة فاسدة في كلّ حين، لا تبقى آنين، وكلّما كان كذلك كيف تكون حياته ذاتية(٧)؟!.

إنّما الجسم الذي حياته ذاتية، هو جسم آخر أخروي، له وجود إدراكي غير مفتقر إلى مادة وموضوع، ولا يحتاج إلى مدبر روحاني يدبره، ونفس تتعلق به، وتخرجه من

---

(١) كالأجسام الهوائيّة والمائيّة والزجاجيّة، ومعنى مشفة: شفافة؛ ينفذ منها النور ولا ينعكس عنها.

(٢) ذكرنا أنّ الروح على المشهور مشترك لفظي، يقصد منه هيهنا: الروح البخاري، وهو: ما يُبقي البدن على الحياة حال النوم والإغماء ، وهذا الروح جسم لطيف رقيق، يتجلّى ويتمظهر بالهالة الحراريّة لجسم الإنسان الحيّ، فإنْ فقدها فهو ميّت؛ يطلق عليها في الأخبار الصحيحة: روح الدرج.

(٣) لكونها كالمجرّدة قياساً بالبدن الحيواني السارية فيه، وبرهان أنّها دنيويّة فنائها وهلاكها بالموت.

(٤) وإلاّ اجتمع النقيضان؛ فحقيقة الأبدان الدنيويّة أنّها فاسدة فانية ميتة ذاتاً، وحقيقة الأبدان الأخرويّة أنّها حيّة باقية ذاتاً، فافتراض حشر الأبدان الدنيويّة في الآخرة يلزم منه اجتماع كونها فاسدة وغير فاسدة ، ميّتة وغير ميتة، باقية وغير باقية، وهو من اجتماع النقيضين .

(٥) الأسفار ٩: ٢٨١. دار إحياء التراث العربي، بيروت . الطبعة الثالثة سنة: ١٩٨١م.

(٦) خلق الله بدن المثال حيّاً عين الفعليّة؛ لذلك هو باق لا يفنى، لا أنّه خلقه ثمّ أفاض عليه الحياة، كما كما هي حقيقة بدن الإنسان الدنيويّ الطبيعيّ الهالك الفاني، وكذا الكلام في فعليّة أبدان كلّ ما في الجنة والنار من نبات وحيوان وإنسان، كلّها عين الحياة والفعليّة. ولا تغفل عن الفرق بين حياة بدن الإنسان الطبيعيّة، بما هو مادة ، وبما هو جنس؛ فالأولى بالذات والثانية بالعرض، وسيأتي البسط.

(٧) يمتنع أن تكون حياة الأبدان الدنيويّة ذاتيّة؛ بداهة موتها بمفارقة النفس .

القوة إلى الفعل[١]، وتفيده الحياة؛ لأنّها[٢] عين الحياة وعين النفس[٣]، فلا يحتاج إلى نفس أخرى...، إنّ كلّ صورة محسوسة أو معقولة، هي متحدة بالجوهر الحاس أو العاقل؛ فإذن: الأجسام الإدراكية التي هي الصور المحسوسة بالذات، **حياتها ذاتية نفسانية، لا كهذه الأجسام المادية، الكائنة الفاسدة**[٤]. اهـ.

الزبدة: يمتنع أن تتعلق النفس وهي مجردة ذاتاً، بالبدن الدنيوي غير المجرّد ذاتاً؛ إذ لا مسانخة بين المجرّد مطلقاً، وبين المادي اللامجرّد مطلقاً؛ فتعيّن في الحكمة أن يكون هناك بدن، فيه حيثتان؛ ليسوغ تعلق أحدهما بالآخر، وهذا هو البدن الملكوتي المثالي ..؛ الحيثيّة الأولى: التجرد، بمعنى التنزه الذاتي عن قيود الزمان والخروج من القوّة إلى الفعل. والثانية: عدم التنزه مطلقاً عن آثار المادة؛ كالشكل والمقدار ونحو ذلك.

سيأتي مزيد بيان؛ لكن يترتب على كون بدن المثال حيّاً بالذات مسألة جليلة، حار فيها غير واحد من الأساطين؛ فهاكها نقيّة جليّة..

---

(١) نسبة البدن الأخروي إلى النفس، نسبة الفعل إلى الفاعل؛ فالبدن الأخروي فعل من أفعال النفس(=تجسّم الأعمال) هو عين الفعليّة والحياة، بخلاف بدن الإنسان الدنيوي المفتقر تماماً إلى مدبر روحاني، وهو النفس؛ ليحيى حياةً إنسانيّة خروجاً تدريجيّاً سيّالاً من القوّة إلى الفعل.

وهذا لا ينافي أنّ لبدن الإنسان من حيث هو مادّة، حياةً طبيعيّةً بالذات؛ كحياة بدن الجنين قبل حلول النفس فيه، فاستوعب الفرق جيّداً، وسيأتي مزيد بسط وبيان.

(٢) الصحيح: (لأنّه) بدل: (لأنّها) لعوده على الجسم الأخروي.

(٣) المقصود من عينيّة البدن الأخروي للنفس، وحدة الوجود الظليّة بينهما؛ فوجود البدن الأخروي ظلّ لوجود النفس، وشعاع شمسها، فهو بالنسبة إليها وجود رابط.

وبعبارة أخرى فالعينيّة تعني أنّ النفس عين بدنها المثالي في مرتبة الفاعل، كما أنّ البدن المثالي عين النفس في مرتبة الفعل.

(٤) الأسفار ٩: ٢٧١. دار إحياء التراث العربي، بيروت. الطبعة الثالثة سنة: ١٩٨١م.

عويصة تسبيح الجماد!!

قال الشيرازي رضي الله عنه: فجميع الموجودات حتى الجمادات حيّة عالمة، ناطقة بالتسبيح، شاهدة لوجود ربها، عارفة بخالقها ومبدعها[1].اهـ.

وقال أيضاً: جميع الأشياء، حيٌّ ناطقٌ ذاكرٌ لله، مسبّحٌ ساجد له، كما نطق به القرآن في قوله: ﴿وإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ ولكِنْ لا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ﴾[2].

لكن لو قيل: الحجر الدنيوي الطبيعي، بما هو كذلك، ميّتٌ في ذاته، يمتنع أن يصدر عنه التسبيح؛ ببداهة توقّفه على الحياة والعقل والإدراك، وهي أمور منتفية فيه!!.

مع أنّ قوله تعالى: ﴿وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ﴾ صريحٌ أو كالصريح أنّ كلّ شيء، حتى الجمادات، يسبّح بحمد الله تعالى، فما تخريج ذلك؟!.

قلنا: الذي يسبّح على الحقيقة، هو جسم حياته ذاتيّة، مطوي في هذه الأجسام الدنيويّة الميتة، التي هي قشرٌ له وفضلة، بالضبط كالبدن الإنساني الدنيوي الذي يمتنع أن يجسم أفاعيل النفس إلا بتوسّط البدن المثالي الحيّ العاقل بالذات لا بالعرض[3].

الزبدة: كلّ الأشياء الطبيعيّة الدنيويّة، كالحجر تسبّح الله؛ لأنّها حيّة مدركة بما انطوى فيها، واتحد معها ممّا هو من الملكوت روحاً وبدناً.

فأمّا روحاً؛ فلاتفاق الحكماء والمتكلمين أنّ الطبيعة كما سيأتي تفصيله تعني: قوّة وقدرة في الأجسام بها تتغيّر وتتحرك قهراً، هذه القوّة والقدرة والفاعليّة حيثيّة جوهريّة من حيثيّات جوهر النفس دون ريب، وحياة النفس ذاتيّة لا عرضيّة باتفاق الكلّ.

---

(١) الأسفار ٦: ١١٧. دار إحياء التراث العربي، بيروت. الطبعة الثالثة سنة: ١٩٨١م.

(٢) الأسفار ٧: ١٥٣. دار إحياء التراث العربي، بيروت. الطبعة الثالثة سنة: ١٩٨١م.

(٣) البدن المثالي الملكوتي، محجوب في زنزانة البدن الدنوي، لا يظهر لأغلب الناس إلاّ بعد الموت، وربما يظهر لبعض الأولياء نادراً بواسطة المعصوم عليه السلام، والأخبار في ظهوره لبعض الخواص الأولياء بتوسط المعصوم، قطعيّة سردنا بعضها هيهنا وفي رسالتنا تداخل العوالم.

وأمّا بدناً؛ فلاتفاق الحكماء والمتكلمين أنّ حقيقة النفس تعلّقها ببدن؛ لأنّها وإن كانت مجرّدة ذاتاً إلاّ أنّها ليست كذلك فعلاً؛ فتعيّن القول بأنّ في الحجر الدنيوي حياةً وإدراكاً وعقلاً بهذا المعنى، أي: من حيث اتحاده مع الملكوت روحاً وبدناً .

قال الشيرازي رضي الله عنه: **لكلّ شيء ملكوتاً**، ولكلّ شهادة غيباً، **وما من شيء في هذا العالم إلّا وله نفس وعقل واسم إلهي**[1]: ﴿وَإِنْ مِنْ شَيْ ءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ﴾ و: ﴿فَسُبْحانَ الَّذِي بِيَدِهِ مَلَكُوتُ كُلِّ شَيْءٍ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ﴾[2].

قال الشيرازي رضي الله عنه: جميع ذرات الأكوان، من الجماد والنبات فضلاً عن الحيوان، أحياءٌ ناطقون ساجدون ومسبحون بحمد ربهم...، **لكلّ نوعٍ من الأجسام الطبيعية، صورة أخرى مفارقة مدبرة، لهذه الصور الطبيعية، فياضة عليها بإذن الله**[3]...، وتلك الصور المفارقة؛ لكونها مقوّمة لهذه الصور الطبيعية، نسبتها إلى هذه، كنسبة الأرواح إلى الأجساد، **وبين الجسد والروح نسبة اتّحادية، فهي حيّة بحياتها**، عارفة بعرفانها، بالحقيقة، لا بالمجاز كما ظنّه **من لم يعرف الفرق بين الجسم بالمعنى الذي هو مادة، وبعينه بالمعنى الذي هو جنس**[4]؛ فإنّه بالاعتبار الثاني متحد بفصله، متحصل بصورته، التي هي بإزاء مفهوم فصله[5].اهـ.

قال الإمام محمد بن عمر التفتازاني(٧٩٣هـ): وبالجملة، **فكما ثبت لكلّ من الأبدان البشرية نفس مدبرة، فقد أثبتوا لكل نوع من الأنواع، بل لكلّ صنف روحاً**

---

(١) إذ ما من شيء طبيعي مخلوق، إلّا وله وجود مثالي يدبره، ولا مثالي إلّا وله وجود عقلي يدبره، والعقلي ما هو إلاّ تجلّ لمشيئة الله تعالى ولأسمائه الحسنى .

(٢) الشواهد الربوبيّة(ت: جلال اشتياني) : ١٥١ .

(٣) لم يسلّط الشيرازي رضي الله عنه الضوء كثيراً في كتبه الشريفة، على أنّ الإفاضة هي مجموع إفاضتين، الأولى نفسيّة، والثانية بدنيّة رقيقة للأولى، وسيأتي البسط .

(٤) لخطورة وجلالة هذا المعنى أفردنا مبحثاً كاملاً لاستيعابه وبيان ثمراته، سيأتي في فصل لاحق.

(٥) الأسفار٧: ٢٣٥. دار إحياء التراث العربي، بيروت . الطبعة الثالثة سنة: ١٩٨١م.

يدبره يسمّى: بالطباع التام لذلك النوع، تحفظه من الآفات والمخافات، **وتظهر أثره في النوع ظهور أثر النفس الإنسانية في الشخص**[١]. اهـ.

وأتمّ من هذا ما كاد أن يكون برهانه ضروريّاً؛ أنّ جميع الموجودات وجودٌ رابطٌ وظلٌّ له سبحانه؛ فإذن يلزم أن يكون لها حياة وعقل تدرك به ذيها بنحوٍ من أنحاء الإدراك، ولا أقل من تحقيق غايتها بالرجوع إليه؛ ضرورة أنّ: **وجود كلّ شي ء ليس إلاّ حقيقة هويته المرتبطة بالوجود الحق القيوم...، الهويات الوجودية من مراتب تجلّيات ذاته ولمعات جلاله وجماله؛ فإذن إدراك كلّ شيء**[٢]**، ليس إلاّ ملاحظة ذلك الشيء**[٣].

وهو مقصود الشيرازي: **جميع الموجودات، عقلاء**، عارفون بربهم، مسبّحون له، شاهدون لجماله، سامعون لكلامه، وإليه الإشارة بقوله تعالى: ﴿**وَإِنْ مِنْ شَيْ ءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ وَلكِنْ لا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ**﴾ والتسبيح والتقديس لا يتصوران بدون المعرفة[٤].

قال أيضاً: يجب أن يكون لجميع الأشياء مرتبة من الشعور، كما أنّ لكلّ منها مرتبة من الوجود والظهور؛ لأنّ واجب الوجود متصف بالحياة والعلم والقدرة والإرادة مستلزم لها، بل هذه الصفات عينه تعالى، وهو بذاته المتصفة بها مع جميع الأشياء؛ لأنّها مظاهر ذاته ومجالي صفاته، غاية الأمر أنّ **تلك الصفات في الموجودات متفاوتة ظهوراً وخفاءً حسب تفاوت مراتبها في الوجود قوة وضعفاً**[٥]. اهـ.

الحاصل: لا بدّ أن يكون لبدن كلّ جماد دنيوي كالحجر والتراب، وجوداً حيّاً مدركاً عاقلاً في عالم المثال، نسبة الحجر الدنيوي إليه نسبة القشر إلى اللب، بالضبط كما

---

(١) شرح المقاصد ٢: ٥٤ . دار المعارف النعمانيّة ، باكستان. الطبعة الأولى ١٩٨١م.

(٢) مردّ إدراك الأشياء لخالقها، إلى أنّها تجليّات وظلال ورقائق لذاته وقدرته وعلمه وحياته، والرقائق لمعات ذاته فيجب أن تكون مدركة لخالقها ذاتاً مطيعة لربها، من هذه الجهة لا أقل.

(٣) انظر الأسفار ١: ١١٧ . دار إحياء التراث العربي، بيروت . الطبعة الثالثة سنة: ١٩٨١م.

(٤) الأسفار ١: ١١٨ . دار إحياء التراث العربي، بيروت . الطبعة الثالثة سنة: ١٩٨١م.

(٥) الأسفار ٢: ٢٨٣ . دار إحياء التراث العربي، بيروت . الطبعة الثالثة سنة: ١٩٨١م.

أنّ بدن الإنسان الطبيعي قشرٌ لبدنه المثالي الحيّ بالذات لا بالعرض. وقد ثبت في محلّه أنّ كلّ شيء في هذه النشأة له وجود في عالم المثال، بنحو شريف منزه عن الموت والنقص والفناء والدثور، كما أنّ له أيضاً وجوداً في عالم العقل بنحو أشرف من سابقيه.

قال في مجموع هذا: المكشوف عند البصيرة والمعلوم بالبرهان، أنّ في باطن هذه الأجسام الكائنة الظلمانية، **جسماً شعاعياً، سارياً فيها سريان النور في البلور**، وهي **بتوسطة تقبل الحياة**، وتصرّف النفوس والأرواح، وليس المراد بذلك الجسم النوراني، هو الذي يسميه الأطباء الروح الحيواني، وهو المنبعث في الحيوان اللحمي من دم القلب والكبد، ويسري في البدن بواسطة العروق الشريانية؛ وذلك لأنّ ذلك مركب، والذي كلامنا فيه بسيط، وهو ظلماني مادي، وهذا نوراني مجرد الذات، وهو مختص ببعض الأجسام، وتقبل الحياة من خارج، **بخلاف هذا فإنّه سارٍ في جميع الأجسام، وحية بحياة ذاتية؛ لأنّ وجوده وجود إدراكي، هو عين النفس الدرّاكة بالفعل**[1].اهـ.

قال الفيض محسن الكاشاني رضي الله عنه: **الجسد المثالي هو: الجسد الذي يتصرّف فيه الروح أوّلًا في هذه النشأة أيضاً**، وبتوسّطه في هذا البدن المحسوس؛ **إذ هو معه الآن**، وحياته كحياته ذاتيّة، وهو متولّد من هذه الأجسام الترابيّة، وهذا البدن العنصري بمنزلة قشر وغلاف له[2].

قلت: قوله الشريف: (متولّد من هذه الأجسام الترابيّة) غفلة عجيبة منه رضي الله عنه؛ فالبدن المثالي من عالم الملكوت الأشرف، والأجسام الترابية من عالم الطبيعة الأخس؛ فكيف يكون الأخس علّة للأشرف؟!. وسيأتي النص عن المعصوم في قوله عليه السلام: (**لا تبلى**) أي بدن من طينة لا تبلى.

---

(١) الأسفار ٩: ٢٧٢. دار إحياء التراث العربي، بيروت . الطبعة الثالثة سنة: ١٩٨١م.

(٢) الكلمات المكنونة(ت: علي رضا أصغري) : ١٧٢. الطبعة الأولى سنة ١٣٨٧.

هل البدن الإنساني حيّ أم لا؟!

اتّضح ممّا سبق أنّ الحياة والعقل والإدراك في الأشياء، على مرتبتين وجوديتين:

الأوّل: حياة طبيعيّة قهريّة.

كما هو حال كلّ الموجودات الفاعلة المدركة بلا اختيار؛ كحركة الفلك والشمس والقمر والنمل والنحل وتسبيح الحجر...، ومن ذلك استحالة بدن الإنسان بعد مفارقة الروح إلى جيفة وتراب، وهذا لا يكون إلاّ بقوّة جوهريّة مردّها إلى الملكوت الحي، بل من ذلك رجوع النفس الإنسانيّة القهري إلى الملكوت بالموت، فكلّ هذه الموجودات من هذه الجهة عاقلة مدركة متحرّكة فاعلة متغيّرة قهراً لا اختياراً، شاءت أم أبت.

الثاني: حياة نفسانيّة اختياريّة.

كحياة الإنسان الاختياريّة الدائرة مدار الطاعة والمعصية والحسن والقبح؛ كالتعلم . الإنس والجن دون المخلوقات، يجمعان بين الحياتين الطبيعيّة والاختياريّة.

قال الشيرازي: تفيض الحياة من النفس على البدن؛ إذ الحياة جوهريّة لها، وصورة مقوّمة لذاتها، فلا يزال تنشأ منها الحياة على البدن، **الذي هو جسم ميت في ذاته، حيّ بالنفس**[1]، ما دام صلوحه لإفاضة الحياة عليه من النفس باقياً؛ فإذا فسد صلوحه لقبول الحياة تخلّت، ولخراب البدن ارتحلت، وكذلك نسبة كلّ علّة ذاتية مع معلولها[2].اهـ.

في قوله الشريف: (تفيض الحياة من النفس على البدن...، الذي هو جسم ميت في ذاته) أمران لا يتنافيان، وهما كما قال الشيرازي من الغوامض الشريفة، التي لم يتيسر حتى للشيخ الرئيس ابن سينا تحقيقه، ولا لأحد ممّن تأخر عنه، إلى يومنا هذا:

فللبدن الإنساني حياتان طبيعيّة، ونفسانيّة أشرف منها، كالآتي:

---

(١) فبدن الإنسان الطبيعي من هذه الجهة، حيٌّ بالعرض لا بالذات؛ ضرورة موته بمفارقة النفس له.

(٢) الأسفار ١: ٢٢٠. دار إحياء التراث العربي، بيروت . الطبعة الثالثة سنة: ١٩٨١م.

الأولى: حياة بدن الإنسان نفسياً وطبيعيّاً.

وآثارها صدور أفعال الإنسان الحياتيّة الإختيّاريّة، كالتعلّم ناهيك عن الشم والذوق والسماع، وهذا ممتنع إلا باتّحاد البدن الإنساني مع النفس، وهذا هو المعنى الجنسي للبدن (=مادّة لا بشرط) ولا ينافي هذا حياته الطبيعيّة؛ ككونه مسبحاً كالحجر، متحركاً جوهريّاً إلى غايته، وهو الرجوع القهري إلى الله تعالى، ككل الطبيعيّات .

الزبدة : حياة البدن الإنساني في هذه النشأة بعد اتحادة بالنفس ، مجموع حياتين طبيعيّة ونفسانيّة.

الثاني: حياة بدن الإنسان طبيعيّاً، لا نفسانيّاً.

إذا فارقت الروح، أي: النفس الناطقة، البدن، ومات إنسانيّاً، امتنع أن تصدر عنه أفعالاً اختياريّة، ولا ينافي ذلك بقاء حياته الطبيعيّة؛ لتصدر عنه أفعال قهريّة، كتجدّده وتغيّره وخروجه من القوّة إلى الفعل بنظام متسق لتحقيق غايته في هذه النشأة، وهي الرجوع إلى الله تعالى كبقيّة كلّ الموجودات.

ومن ذلك أيضاً تغيّر البذرة إلى شجرة، واستحالة النطفة إلى علقة، وكلّ هذا متوقف على وجود حياة وإدراك ومرتبة ما من العقل، ولو في أضعف المراتب، كما في: ﴿**وَأَوْحَى رَبُّكَ إِلَى النَّحْلِ أَنِ اتَّخِذِي مِنَ الْجِبَالِ بُيُوتًا وَمِنَ الشَّجَرِ وَمِمَّا يَعْرِشُونَ**﴾ و: ﴿**يَا جِبَالُ أَوِّبِي مَعَهُ**﴾ الممتنعان من دون حياة وعقل وإدراك.

ومن ذلك حياة النطفة والعلقة والمضغة، قبل ولوج الروح فيها؛ فهي حيّة حياةً طبيعيّة نباتيّة، مدركة في حدود النمو، لكنّها ليست حيّة إنسانيّاً؛ لانعدام استعداها لأن تحلّ الروح فيها.

قال صدر المتألهين الشيرازي رضي الله عنه: إذا سئل عن بدن زيد مثلاً: هل هو عند الشباب، ما هو عند الطفولية وعند الشيخوخة؟!. كان الجواب بطرفي النفي والإثبات صحيحاً باعتبارين:

أحدهما: اعتبار كونه جسماً، بالمعنى الذي هو مادة، وهو في نفسه أمر مُحَصَّل[١].

والثاني: اعتبار كونه جسماً، بالمعنى الذي هو جنس، وهو أمر مبهم.

فالجسم بالمعنى الأول جزء من زيد، غير محمول عليه، وبالمعنى الثاني محمول عليه متّحد معه[٢]. وأمّا إذا سئل عن زيد الشاب، هل هو الذي كان طفلاً، وسيصير هو بعينه كهلاً وشيخاً؟!.

كان الجواب واحداً، وهو نعم؛ لأنّ تبدل المادة لا يقدح في بقاء المركب بتمامه؛ لأن المادة معتبرة لا على وجه الخصوصية والتعيّن، بل على وجه الجنسية والإبهام، وقد مر الفرق في مباحث الماهية من العلم الكليّ والفلسفة العامة، بين الجنس والمادة[٣]، وهو كالفرق بين الماهية المطلقة، والمأخوذ بشرط التجريد، ونظير الفرق بينهما، الفرقُ بين الفصل والصورة، والعرضي والعرض، بكلّ من هذه الأمور محمول على الشيء بالاعتبار الأول، غير محمول عليه بالاعتبار الثاني[٤].اهـ.

قلت: سيأتي في فصل مستقل بسط الكلام؛ لخطورة الثمرة المبتنية على التفريق بين المعنى المادي والجنسي للبدن الإنساني، وكذا النفس بالمعنى الصورة أو الفصل.

---

(١) لكونه ماهيّة تامة=(جسم نام حساس متحرك بالإرادة) فهو نوع لجنس النبات.

(٢) كبدن زيد المتقيد بزمان الصغر أو الشباب أو المشيب، فهذا محصّل متحقق، لكنّه لا يحمل عليه؛ إذ الذي يحمل عليه هو بدن زيد المنزه عن التقيد بزمان الصغر أو الشباب أو المشيب.

(٣) سيأتي في فصل مستقل أنّ المادة (بدن الإنسان الحيواني) يعتبرها العقل باعتبارين:

تارةً ماهيّة تامّة بشرط التجريد، أي: جنس بشرط لا؛ لذلك يمتنع حمل المادة على النوع؛ ضرورة أنّ ما بين ماهيتيهما التامتين، تباين كلّي، وشرط الحمل الاتحاد.

وتارة أخرى يعتبرها العقل ماهيّة ناقصة مطلقة أي: جنس لا بشرط، فيجوز الحمل ؛ ضرورة أنّ الجنس المبهم، إذا تحصّل بالفصل، هو عين النوع. وسيأتي الكلام مفصلاً.

(٤) الأسفار ٩: ١٩٠. دار إحياء التراث العربي، بيروت . الطبعة الثالثة سنة: ١٩٨١م.

اعتبارات وجود النفس بالنسبة للبدن

هذا العنوان كالفهرسة لما تقدم إجمالاً، وسيأتي تفصيلاً؛ إذ النفس أمرٌ واحد، وهو جوهر مجرّد بسيط، مفارق للمادةِ ذاتاً، لكن له أو لها، أنحاء متفاوتة في الوجود، بناء على ما هو الحق الحقيق بالاتباع، أي: بناءً على أصالة الوجود التشكيكيّة، وعليه فمراتب وجود النفس، أو أنحاء وجودها الطولي كالآتي ..

الأول: النفس الدنيويّة (الناسوتيّة=الملكيّة) .

يمتنع أن توجد النفس في عالم الدنيا إلاّ إذا تعلّقت ببدن طبيعي؛ فوجودها الطبيعي بلا بدن طبيعي، خلفٌ ممتنع، والموت خير دليل.

الثاني: النفس الملكوتيّة (المثاليّة=الأخرويّة) .

وهي التي تنزهت عن الدنيا بالموت، ورجعت إلى عالمها، وهذه أيضاً يمتنع وجودها في عالم الملكوت، إلاّ إذا تعلقّت ببدن ملكوتي مثالي ماشئت فعبّر، وإلّا فهي مع التنزه عن البدنين الطبيعي والمثالي، عقل بالفعل، أو عقلاً فعالاً .

وقد بينا قبل قليل أنّ بدن المثال متحد مع النفس حتى في الدنيا؛ لامتناع اتحادها بالبدن الطبيعي من دونه، كونه واسطة برزخيّة بينهما ليسوغ اتحادهما، ينتقل مع النفس من دار الدنيا إلى دار الآخرة، وهو الذي يتعلق به نعيم القبر أو عذابه ..

الثالث: النفس الجبروتيّة (النوريّة= العقليّة) .

النفس إذا ارتقت، بأن تنزهت عن ملابسة المادة ذاتاً وفعلاً نهائياً، أي عن كلا البدنين الطبيعي والملكوتي، أضحت عقلاً بالفعل، وهذه هي غاية النفس، بل غايتها الاتحاد بمرتبة من مراتب العقل الفعال الطوليّة..

يتضح من مجموع ذلك أنّ حاجة النفس للبدن افتقاريّة، وإضافة نفسيّة؛ لامتناع تحقيق غايتها واستكمال فعليتها؛ لتكون عقلاً بالفعل إلاّ إذا أضيفت إلى بدن ما..

قال السبزواري (١٢٨٩هـ) رضي الله عنه: للنفوس كينونات سابقة، كانت فيها عالمة عارفة معترفة[١]، لكن لا بما هي نفوس مدبرة، بل بما هي عقل، وهي **الكينونة الجبروتية**...، وذلك لتطابق العوالم واتحاد الرقايق والحقايق؛ فإنّ الرقيقة هي الحقيقة بوجه ضعيف، والحقيقة هي الرقيقة بوجه أعلى[٢]... .

للنفس شؤون ذاتية...؛ في مقام طبع[٣]، وفي مقام نفس مدبرة[٤]، وفي مقام عقل، وفي مقام فانية عن هذه كلّها[٥]، باقية ببقاء الله تعالى؛ فإن قلت: إنّها حادثة ذاتاً في مقام الطبع صدقت، وإنْ قلت: إنّها حادثة تعلقاً، وأردت بالتعلق وجودها الطبيعي الذاتي لا الإضافة المقولية كما مر، إنّ تعلقها بالبدن ليس كتعلق صاحب الدكان بدكانه صدقت، وإنْ قلت...، **انقلابها إلى العقل الفعال المجرد**...، صدقت، كما أنّه بهذا الاعتبار إن قلت: إنها باقية ببقائه، بل ببقاء الله صدقت، وإنْ قلت: إنّها غير باقية بل زايلة سيالة، باعتبار حركتها الجوهرية صدقت، وإن قلت بهذه الاعتبارات إنّها جسمانية، صدقت[٦].

تكفلت الفصول اللاحقة، بيان القواعد التي تشيّد عليها كلامه رضي الله عنه.

---

(١) كما في قوله سبحانه: ﴿وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَى أَنْفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَى﴾.

(٢) كل هذا مبني على أصالة الوجود التشكيكيّة؛ فالعقل رقيقة للحقيقة الإلهيّة، أي وجود ظلي رابط، كما أنّ العقل –على الإضافة– حقيقة للنفس الملكوتيّة التي هي رقيقة له، كما أنّ النفس الملكوتيّة حقيقة بالنسبة للنفس الدنيويّة المتعلقة ببدن دنيوي، والآخير رقيقة له.

(٣) الطبع: قوّة بها تتحرك الأجسام قهراً؛ كارتفاع لسان النار إلى الأعلى، والحجر للأسفل، وسيأتي في فصل الأخبار أنّ هذه القوّة شأنٌ جوهريّ من شؤون جوهر النفس، أو شعبة جوهريّة من شعب جوهر النفس...؛ فهذا معنى أنّ النفس في هذه الرتبة أو المقام طبع .

(٤) ككونها مدبرة للبدن الإنساني والحيواني والنباتي والحجري والمائي والهوائي والناري.

(٥) إذا ارتقت من مقام كونها عقلاً بالفعل، لتكون عقلاً فعالاً، أو رتبة طوليّة من مراتب وجوده.

(٦) شرح الأسماء(ت: نجفقلي حبيبي): ٦٦٣ . مؤسسة البلاغ، بيروت. الطبعة الأولى ٢٠٠٦م.

حيثيّات البدن واعتبارات وجوده!!

للبدن الإنساني الواحد حيثيات أو اعتبارات ثلاث:

الأولى: البدن الفاني .

وهو البدن الدنيوي العنصري الطبيعي للإنسان؛ كونه عنصريّاً طبيعيّاً[1] فانياً زائلاً هالكاً، لا بقاء له ولا دوام؛ ضرورة أنّ عالم الدنيا هو عالم التصرّم الزماني التدريجي السيّال؛ خروجاً من القوّة إلى الفعل آناً فآن؛ فيمتنع تعلق النفس بغيره في هذه النشأة.

وأيضاً يمتنع أن ينتقل إلى عالم الآخرة المنزهة عن الفناء والهلاك والزوال، وإلاّ اجتمع النقيضان، الفعليّة واللافعليّة .

الثانية: البدن الباقي بلا فناء .

وهو البدن الأخروي المثالي الملكوتي، لا يظهر غالباً إلاّ في عالمي البرزخ والآخرة، أي: بعد انسلاخه عن البدن الدنيوي بالموت؛ وهذا البدن عين البدن الدنيوي؛ إذ النسبة بينهما نسبة بدن زيد حال الهزال، إلى بدنه حال السمنة، فالبدن واحد في كلّ آنات الدنيا؛ غاية الأمر أنّ العنصري فضلة زائدة فانية، تحتاجها النفس في هذه النشأة لاستكمال أفاعيلها المحكومة بتصرم الزمان الفاني؛ فإذا انتقلت إلى عالم الآخرة، وهو عين الفعليّة، خلعت بدنها العنصري، كما يخلع السمين سمنته بالحمية ليعود رشيقاً .

الثالثة: البدن المبهم .

سيأتي لاحقاً، أنّ بدن الإنسان في هذه الدنيّا، أمرٌ واحد من الصغر إلى الشباب إلى الكهولة، مبهم غير محكوم بتصرم الزمان، ولا مقيّد بأيّ آن من آناته.

---

(١) الجسم العنصري: المتكون من العناصر الأربعة: الماء والهواء والتراب والنار. والطبيعي من الطبيعة ، وهي: القوة التي بها تتحرك الأجسام قهراً خروجاً من القوّة إلى الفعل، كما في حركة زيد من الشباب إلى الهرم إلى القبر.

ضرورة أنّ وحدة بدن زيد الاتصاليّة السيّالة، ليست هي المقيدة بالصغر، ولا بالكبر، ولا بهذا الآن أو ذاك، وإنّما هو وحدة واحدة مبهمة، أي: غير مقيدة بآن من آنات الزمان، وإلاّ لزم أنّ من جنى في الشباب لا يعاقب في المشيب، وبطلانه واضح؛ فتعيّن أن يكون واحداً مجرداً عن الزمان وتصرماته، مستوعباً لكلّ آناته؟!!.

ولا يبعد، بل هذا ما رجح عندنا بالبرهان، أن يكون هذا البدن المبهم، المنزه عن تصرمّات الزمان، هو عينه البدن المثالي الباقي الذي يحشر فيه الإنسان؛ ضرورة تنزهه عن الزمان، وما كان كذلك فليس دنيوياً وإنّما ملكوتي؛ بداهة أنّ حقيقة الدنيا هي الحركة والزمان؛ فافهم.

قال الصدر الشيرازي رضي الله عنه: كلّ إنسان إنّما يكون بنفسه لا ببدنه، وإنّ البدن المعتبر فيه، أمر مبهم، لا تحصّل له إلاّ بنفسه[1]، وليس له من هذه الحيثية تعيّن ولا ذات ثابتة...، المعتبر في الشخص المحشور، جسمية ما، أيّة جسمية كانت، وأنّ البدن الأخروي ينشأ من النفس بحسب صفاتها[2]، لا أنّ النفس يحدث من المادة بحسب هيئاتها واستعداداتها[3]، كما في الدنيا[4].اهـ.

قال محمد بن عمر الملقب بالفخر الرازي (٦٠٦هـ): المشاهد ليس إلاّ السطح الموصوف باللون المخصوص، وباتفاق العقلاء ليس الإنسان عبارة عن هذا القدر، فثبت أنّ الإنسان ليس بمشاهد ألبتة[5].اهـ.

---

(١) مبهم لتنزهه عن الخضوع للزمان، ولا يتحصّل ولا يتعيّن خارجاً إلاّ بنفسه، أي بالنفس الناطقة.

(٢) أي أخلاقها وملكاتها؛ فإنّ النفس باعتبار هذه النشأة، صورة مادتها البدن، وباعتبار النشأة الآخرة، مادة صورتها البدن الأخروي الدهري الملكوتي الشبحي ما شئت فعبّر.

(٣) فنسبة البدن الأخروي للنفس، نسبة الفعل إلى الفاعل على نحو الوجوب، كالظل إلى الشخص، لا نسبة المقبول إلى القابل، خروجاً من القوّة إلى الفعل، كنسبة النفس إلى بدنها الدنيوي.

(٤) الأسفار ٩: ٢٠٠. دار إحياء التراث العربي، بيروت . الطبعة الثالثة سنة: ١٩٨١م.

(٥) أساس التقديس في علم الكلام: ٤٠.مؤسسة الكتب الثقافية، بيروت. الطبعة الأولى١٩٩٥م.

قال الشيرازي: الوجود ممّا يشتد ويضعف، ويكمل وينقص[١]، **والشخص هو هو**[٢]، ألا ترى أنّ الإنسان من مبدء كونه جنيناً، بل نطفة إلى غاية كونه عاقلاً ومعقولاً، جرت عليه الأطوار، وتبدلت عليه النشآت، مع بقاء **نحو وجوده وشخصيته**[٣].اهـ.

قال الرازي أيضاً: إنّي أعلم بالضرورة أنّي أنا الإنسان الذي كنت موجوداً قبل هذه المدة بخمسين سنة، وجملة أجزاء هذه البنية متبدلة بسبب السمن والهزال والصحة والمرض، والباقي مغاير لما ليس بباق[٤].اهـ.

وبالجملة: فالبدن الأخروي للنفس على الأقرب، هو عينه البدن الدنيوي المبهم، المنزه عن التعيّن الزماني، وإنّما يختلفان بالاعتبار لا غير، بداهة أنّ كليهما منزه عن الخضوع للزمان وتدرجاته، ومعلوم ضرورة أنّ كلّ ما تنزه عن الزمان والخروج من القوّة إلى الفعل، فليس هو بدنيوي، بل ملكوتي أو عقلي.

بإيجاز: ما البدن العنصري إلاّ ظل وفضلة للبدن المثالي الملكوتي أو المبهم على ما استقربناه؛ وعليه فنسبة البدن المثالي إلى البدن العنصري، كنسبة الهزال إلى السمنة في عين البدن الواحد، كنسبة المنسلخ من جلد الحيّة، إلى جلدها الأصلي.

وإنّما يمتنع مشاهدة البدن المبهم الملكوتي، بالحواس الطبيعيّة كالعين؛ لأنّها زمانيّة محكومة بالخروج التدريجي السيال من القوة إلى الفعل، وهو عين الفعليّة منزه عن ذلك.

---

(١) موجز بارع لأصالة الوجود التشكيكيّة المبتنية على اشتراك الموجودات بمعنى واحد للوجود.

(٢) فمعنى أنّ البدن مبهمٌ، أنّه هو هو في كلّ آنات الزمان، في وحدة شخصيّة واحدة اتصاليّة تدريجيّة سيّالة؛ فزيد الذي في الصغر مثلاً هو هو الذي في الشباب، وهو هو الذي في الكهولة، متنزه عن كلّ صورة زمانية متعيّنة بهذا الزمان أو ذاك، وسيأتي تمام الكلام في فصل الحركة الجوهريّة.

(٣) الأسفار ٣: ٣٢٤. دار إحياء التراث العربي، بيروت. الطبعة الثالثة سنة: ١٩٨١م.

(٤) أساس التقديس في علم الكلام: ٤٠.مؤسسة الكتب الثقافية، بيروت. الطبعة الأولى١٩٩٥م.

تجسم الأعمال عين المعاد الجسماني!!

قال الصدر الشيرازي رضي الله عنه: إنّ الملكة ربما تصير صورة جوهرية للنفس، **وتبعث بتلك الصورة في الآخرة، يوم البعث**[١].اهـ.

قال ملا هادي السبزواري: إنّ **القائلين بالمعاد الجسماني اختلفوا في أن البدن الأخروي، هل هو عنصري**[٢]، **أو مثالي**، وعلى كلّ من القولين، هل هو عين البدن الدنيوي، أو مثله[٣]؟!! وكلّ من العينية والمثلية، هل هو باعتبار كلّ واحد من الأعضاء والاشكال والتخاطيط أم لا؟!. والظاهر أنّ هذا الأخير؛ أعني اعتبار كلّ في الكل لم يوجبه أحد؛ لما ورد من أنّ: «**أهل الجنة جرد مرد**» و: «**إنّ ضرس الكافر مثل جبل أحد**» و: «**إنّ مخالف الامام في الصلاة عمدا يحشر ورأسه رأس الحمار**» وغير ذلك ممّا يدل على **أنّ الناس يحشرون على صور أعمالهم، حسنة أو قبيحة**[٤]؛ «**إنّما هي أعمالكم ترد إليكم**».

وبالجملة: مع هذا التفاوت الشديد، لا يمكن دعوى العينية والمثلية في كلّ واحد واحد من الأعضاء، أين الظلمة من النور، والزنجي من الحور، و: ﴿**هَلْ يَسْتَوِي الْأَعْمَى وَالْبَصِيرُ**﴾ اللذان أشير إليهما في الكتاب المجيد بقوله تعالى: ﴿**رَبِّ لِمَ حَشَرْتَنِي أَعْمَى وَقَدْ كُنْتُ بَصِيرًا**﴾ **إلاّ على قواعدنا، التي يسهل بدرايتها، كون ما هو في غاية البعد في غاية القرب من وجه**...، ثمّ إنّ الحق أنّ البدن الأخروي عين البدن الدنيوي[٥]، بحيث كلّ من رآه يقول: هذا هو الذي كان في الدنيا بعينه وشخصه، في عين كون

---

(١) الأسفار ٣: ١٧. دار إحياء التراث العربي، بيروت. الطبعة الثالثة سنة: ١٩٨١م.

(٢) العنصري هو الدنيوي المركب (=المكون) من العناصر الأربعة: هواء وماء ونار وتراب.

(٣) كلاهما ممتنع، إلاّ على قواعد الحكمة المتعالية للصدر الشيرازي رضي الله عنه، على ما ذكرت العناوين الآنفة، وعلى ما ستفصّله فصول هذا الكتاب الآتية.

(٤) صريحٌ جدّاً أنّ معنى المعاد الجسماني، هو عين معنى تجسّم الأعمال.

(٥) غاية الأمر أنّ الدنيوي فضلةٌ له؛ وأمّا الأخروي المثالي فهو متحد مع النفس في النشأتين.

خواص كلّ نشاة من لوازمها، فمادة المواد مثلاً التي خاصية هذه النشأة، لو كانت في الصورة الأخروية لكانت النشأة الآخرة دنيا[1].اهـ.

سيأتي كلّ هذا مبسوطاً في الفصول الآتيّة، وما ذكرناه فهرسة تامّة لما سيأتي، لا يحيط بها إلاّ فحول الأساطين كالملا هادي السبزواري تبعاً للصدر الشيرازي رضي الله عنهما؛ فتجسّم الأعمال عين المعاد الجسماني؛ إذ النفس متعلقة ببدن واحد له مرتبتان:

الأولى: المرتبة الملكوتيّة، وهو متحد مع النفس من أوّل حدوثها الدهري؛ بداهة أنّ حقيقة النفس هي: المجردة ذاتاً، البدنيّة فعلاً، في نشأتي الدنيا والآخرة ..

الثانيّة: المرتبة الدنيويّة لعين البدن الملكوتي أعلاه؛ لامتناع تحقق أفعال النفس الدنيويّة بالبدن الملكوتي المسجون في زنزانة الخروج من القوّة إلى الفعل؛ فتعيّن أن يكون لهذا البدن الملكوتي فضلة طبيعيّة، وهو البدن العنصري الدنيوي، وإلاّ امتنع نزول النفس مع بدنها الملكوتي، إلى عالم الدنيا.

وبعبارة موجزة جدّاً: فنزول النفس (ذات البدن الشبحي الملكوتي) من عالم الملكوت، إلى عالم الدنيا ممتنع إلاّ بتعلقها ببدن طبيعي عنصري دنيوي، وهو ظل ووجود رابط للبدن الشبحي الملكوتي، كما أنّ البدن الشبحي الملكوتي وجود رابط للنفس على ما سيتّضح أكثر لاحقاً، وقد مضى امتناع اتحاد النفس بالبدن الطبيعي إلّا بتوسط المثالي.

الزبدة: البدن الدنيوي قشرٌ وفضلة لازمة للبدن الملكوتي في هذه النشأة؛ فهو إذن عينه؛ مع التنبيه إلى أنّ البدن الملكوتي، مادام محبوساً في زنزانة فضلته التي هي بدنه الدنيوي، منفعل متغير جوهرياً بآثار أعمال النفس الراسخة فيها؛ فقد يكون قرداً أو نوراً، حسب الملكات الحاصلة، بسبب كثرة الأعمال خيراً أو شرّاً، وسيأتي البسط..

---

(١) شرح الأسماء(ت: نجفقلي حبيبي): ٧٤٨. مؤسسة البلاغ، بيروت. الطبعة الأولى ٢٠٠٦م.

العمل المتجسّم تمثّل وتجلّ للنفس!!

من القائل عند القبر والآخرة: (**أنا عملك الصالح**) هل هو جوهرٌ آخر وشخص مغاير لنفس صاحب العمل، منفصل عنه، مباينٌ له، أم هو عين صاحب العمل؟!.

قلنا مرّت الإشارة وسيأتي البسط أنّ المتجسّم هو: النفس لا غير؛ غاية الأمر أنّها تجلببت ببدن مثالي، يسانخها جوهريّاً، اكتسبته نتيجة انفعالها بآثار أفعالها، خيراً أوشّراً.

هذا البدن المثالي، والجلباب الملكوتي، والزي الأخروي، مظهرٌ من مظاهر النفس الخيّرة أو الشريرة، نسبته إليها نسبة الفعل إلى الفاعل فيما سيتّضح لاحقاً، لا المقبول إلى القابل كنسبة النفس إلى بدنها الطبيعي (=الدنيوي).

وأيضاً مرّت الإشارة وستأتي في الفصل المنعقد لبيان ماديّة النفس، أنّ الحقيقة الواحدة كالنفس الإنسانيّة لا ينافيها أن تتمظهر في عالم الملكوت بأكثر من مظهر؛ إذ وحدتها لا تنافي كثرة تجلياتها وظلالها وأشعتها، كما أنّ حقيقة الله الواحدة لا ينافيها أن تتجلى في قاطبة أفعاله ومخلوقاته سبحانه؛ فكما أنّ كثرة أفعاله وتجلياته سبحانه لا تنافي وحدانيّته، فإنّ وحدانيّة النفس كذلك لا تنافي كثرة أفعالها وتجلياتها الملكوتيّة.

ومن ذلك عدم منافاة وحدة حقيقة الملكين منكر ونكير، كثرة تجلياتهما الحسنة والمخيفة في سؤال أكثر من ميّت خيّر وشرير في آن واحد، وكذا فإنّ وحدة حقيقة عزرائيل صلوات الله عليه لا تنافي أن يقبض روح أكثر من إنسان في آن واحد.

وهل البدن المثالي عين النفس من كلّ جهة ، أم غيرها من كلّ جهة ؟!.

قلنا على التحقيق: لا هذا ولا ذاك، وإنّما هو، إذا كانت النفس خيّرة، تجلٍّ من تجلّياتها، وتجسّدٌ لنوريّتها وملائكيّتها، وتمثّل لملكاتها التي هي عين ذاتها، ورقيقة لحقيقتها، نسبته إلى النفس الخيّرة، نسبة الظل لذيه، والشعاع للشمس، والصورة في المرآة لصاحبها، والرائي حينما يرى نفسه في الرؤيا. والكلام هو الكلام في الشريّة.

فكما أنّ الظل عين الشخص وجوداً وعدماً، مع أنّه غيره أصالةً وتبعاً؛ كذلك بدن المثال، فهو عين صاحبه من جهة، وغيره من جهة أخرى، على سبيل الاتصال والاتحاد كما في الشمس وشعاعها؛ إذ يمتنع الانفصال والمباينة، وإلاّ لزم وجود العلول بلا علة، والفعل بلا فاعل، وهو ممتنع باتفاق .

بإيجاز: المتجسِّم هو النفس، والمتجسَّم هو بدنها المثالي، وهو صورة جوهريّة بدنيّة للنفس، متصّل بها، مسانخ لها؛ كالسنخيّة بين الفاعل وفعله، والشخص وظلّه.

ولتوضيح هذا نتسائل: هل فعل الرحمة النازلة من الله تعالى على بني آدم، المتمثّلة بالمطر مثلاً، منفصلٌ عن الله تعالى، بائنٌ منه سبحانه، أم هو ظلٌّ لذاته سبحانه وتعالى، وتجلّ لكماله وقدرته، ومظهرٌ لمنه ولطفه، وتنزّلٌ لخيره ونوره؟!.

قوله تعالى: ﴿وَإِنَّهُ لَتَنْزِيلُ رَبِّ الْعَالَمِينَ (١٩٢) نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ﴾ صريحٌ أنّ هذا القرآن الكريم، نزل من نشأة أشرف، هي نشأة الملكوت الباقية، إلى هذه النشأة الدنيويّة العنصريّة الفانية، كما أنّ جبرائيل عليه السلام نزل من نشأة الجبروت، مروراً بالملكوت، إلى هذه النشأة ليوحي إلى النبيّ، لكن نتسائل هل النازل على نبينا محمد في هذه النشأة الدنيويّة، هو عين ذات جبرائيل الذي في تلكم النشأة الجبروتيّة؟!!.

قال تعالى: ﴿**فَأَرْسَلْنَا إِلَيْهَا رُوحَنَا فَتَمَثَّلَ لَهَا بَشَرًا سَوِيًّا**﴾ فالمتمثّل لمريم بشراً، ليس عين جبرائيل صلوات الله عليه من كلّ جهة، وإنّما تمثّل من تمثلاته الملكوتيّة، بهيئة بشريّة، وتجلّ من تجلياته القدسيّة بهيئة إنسانيّة، وظل دنيوي لشخصه الملكوتي، ولقد تواتر أنّه كان يتمثل ويتجلى للنبيّ محمد بصورة دحية الكلبي ..

يقول السبزواري رضي الله عنه: **حقيقة** جبرئيل، وقد كانت تطبق الخافقين، وتنسد بها الأفق، **رقيقتها** بصورة دحية الكلبي، كانت في بيت النبي صلى الله عليه وآله؛ **فإنّ لكلّ حقيقة رقيقة**[1].اهـ.

(١) شرح الأسماء(ت: نجفقلي حبيبي): ٤٤٣ . مؤسسة البلاغ، بيروت. الطبعة الأولى ٢٠٠٦م.

وهيهنا نتسائل، هل جبرائيل المتمثل لمريم في النشأة الدنيويّة، قد خلى منه موضعه الذي في عالم الملكوت أو الذي عند سدرة المنتهى في السماء السابعة؟!!.

قلنا: كلا وكلا، فما هيئة جبرائيل البشريّة إلاّ تجل نزولي[1] لهيئته النوريّة التي في نشأة القدس والجبروت؛ كتجل الشمس في شعاعها؛ فتنزّل جبرائيل من نشأة إلى أخرى من الملكوت الأعلى إلى الدنيا، ليس بمعنى التجافي والمباينة والمفارقة؛ نظير الرحمة النازلة من الله تعالى على أهل الدنيا، فليس نزولها على نحو المجافاة والمفارقة والمباينة والانفصال، وإنّما على نحو الاتّصال الرابط[2]، وإلاّ لزم وجود المعلول من غير علّة ولو بقاءً، وهذا عين التفويض الباطل الذي أجمع أهل البيت عليهم السلام، بل أهل القبلة، على بطلانه وامتناعه سوى المفوضة الأوائل مجوس هذه الأمّة؛ ضرورة أنّ فعل الله متصلٌ بالذات المقدّسة اتصال المعلول بالعلّة، وإلاّ لزم المحال، بل القول بالشريك ..

الزبدة: تجسّم الأعمال، لا يعني إلاّ تمثل وتجلٍ وتمظهر للنفس، المتغيّرة جوهريّاً بما استحدثت من الملكات والأخلاق؛ كتجلّ الشمس في شعاعها، والشخص في ظلّه، والله تعالى في مخلوقاته وأفعاله؛ ضرورة أنّنا حينما نرى الشمس في كبد السماء؛ فإنّنا لا نرى منها سوى شعاعها الواصل إلينا لا غير، وهو ما تمثّل لنا منها، متصل بها غير مباين لها، ولا منفصل عنها، كما ورد عن أهل البيت في الأخبار المعتبرة الآتية؛ إذ المرئي من الشمس هو ما تنزّل منها وتجلّى عنها، لا عين ذاتها وشخصها ..

---

(١) سيأتي بيان ما يقصده القاصر من هذا الاصطلاح .

(٢) كاتصال المخلوقات بخالقها ؛ فالوجود الرابط، هو الذي لا وجود له مستقلاً، حدوثاً وبقاءً، إلاّ بخالقه، نظير الشخص وظله، والشمس وشعاعها؛ فكذا الخالق والمخلوق، وسيأتي البسط لاحقاً.

الحقيقة والرقيقة الإضافيين!!

الحقيقة المطلقة هي الله سبحانه وتعالى، وتعني: الوجود المستقل بالذات.

والرقيقة المطلقة لهذه الحقيقة هي: كلّ ما خلق الله تعالى، فهذا الكلّ ظل لذات الله تعالى، وشعاع شمسها، معلولٌ في وجوده لها حدوثاً وبقاءً، وإنّما هو رقيقة؛ لأنّه وجود رابط ليس بمستقل؛ إذ الوجود الرابط هو: الفقير المحتاج إلى علّة إيجاده، حدوثاً وبقاءً، بل هو عين الربط والفقر والحاجة؛ فحقيقته أنّه فعلٌ لفاعله يسانخه.

هذا الكل على ثلاثة مراتب طوليّة، مع التنبيه إلى أنّه بمراتبه الثلاث، وإن كان رقيقة لخالقه، إلاّ نسبة المرتبة الأولى إلى الثانية نسبة الحقيقة إلى الرقيقة على الإضافة، وكذا الثانية بالنسبة إلى الثالثة، والعكس بالعكس، كالآتي:

المرتبة الأولى: عالم العقل .

هذا العالم القدسي بكلّه، وإن كان رقيقة بالنسبة للحقيقة الإلهيّة، إلاّ أنّه بالنسبة إلى عالم المرتبة الثانية، وهو عالم النفوس والأشباح حقيقة على الإضافة، ومعنى الحقيقة الإضافيّة هيهنا أنّه علّة إعداديّة لإيجاد المرتبة الثانية، على ما قضى الله تعالى ..

المرتبة الثانية: عالم الملكوت .

وهو عالم البقاء الجسماني الذي لا فناء فيه، عالم البرزخ والجنة والنار والنفوس الملكوتيّة والأشباح، هذا العالم وإن كان رقيقة لعالم العقل، ظل له وشعاع لشمسه، إلاّ أنّه أيضاً حقيقة لعالم المرتبة الثالثة، وهو عالم الدنيا، على الإضافة، فعالم الملكوت علّة إعداديّة لوجود عالم الدنيا، على ما قضى الله تعالى..

المرتبة الثالثة: عالم الدنيا .

وقد اتضح أنّه رقيقة لعالم الملكوت، ظل له، وشعاعٌ لشمسه، على ما قضى الله سبحانه وتعالى.

قال الشيرازي في شرح أصول الكافي: ما خلق اللهّ من شيء في عالم الصورة(١)، إلاّ وله نظير في عالم المعنى، وما خلق اللهّ شيئاً في عالم المعنى والملكوت، إلاّ وله صورة في هذا العالم، وله حقيقة في عالم الحق، وهو غيب الغيوب؛ إذ **العوالم متطابقة...، الأدنى مثال وظلّ للأعلى، والأعلى روح وحقيقة للأدنى**، وهكذا إلى **حقيقة الحقائق**، فكلّ ما في عالم الدّنيا أمثلة وقوالب لما في عالم الآخرة، وكلّ ما في عالم الآخرة على درجاتها، مُثُلٌ وأشباحٌ، للحقائق العقلية والصور المفارقة، وهي مظاهر لأسماء اللهّ تعالى(٢).اهـ.

قال في الأسفار: اعلم أنّ الحكماء المتقدمين مثل أنباذقلس وأفلاطن ومن بعدهما، حكموا بأنّ **جواهر هذا العالم الأدنى، أظلال لجواهر العالم الأعلى**، وأرادوا بذلك أنّها معلولة لتلك(٣)؛ **إذ المعلول كظل لما هو علته**، والعلة جوهريتها أقدم من جوهرية المعلول، ومن أنّ الوجود عين الحقائق الخارجية(٤)، فتقدُّم العلة على المعلول بماهيتها الحقيقية والجوهرية، إشارة إلى كماليته في القوام والاستقلال(٥)، وإذا استفيدت جوهرية المعلول من جوهرية العلّة، فكيف يساويها في الجوهرية، بل لا بد وأن يكون جوهرية العلّة أتم من جوهرية المعلول(٦)... .

---

(١) العوالم الإمكانيّة ثلاثة: الأول: عالم الصورة وهو عالم الدنيا، والثاني: عالم المعنى والملكوت، والثالث: عالم العقل والنور والجبروت.

(٢) شرح أصول الكافي(ت:محمد خواجوي)٣: ٣٤٣. مطالعات وتحقيقات فرهنكي، إيران.

(٣) يجب أن تكون جواهر العالم الأعلى، علّة إعداديّة لجواهر العالم الأدنى، لامتناع صدور الجواهر الخسيسة الأدنى عن الخالق؛ إذ لا مسانخة بين الغنى المحض وبين الفقر المحض؛ فلا بدّ من علّة إعداديّة خلقها الله تعالى، لتكون برزخاً بين غناه المحض والفقر المحض، والقدرة لا تتعلق بالممتنع.

(٤) المبني على أصالة الوجود التشكيكيّة، واشتراك قاطبة الموجودات في معناه ومفهومه.

(٥) فعالم العقل أشرف، لاستقلاله في ذاته عن واسطة الحاجة إلى البدن، والملكوت لاستقلاله عن البدن الطبيعي، وأمّا الخالق فلكونه مسقلاً بالذات استقلالاً محضاً فهو عين الشرف والكمال والجلال.

(٦) كأتميّة وأشديّة عالم العقل على عالم الملكوت، وأتميّة عالم الملكوت على عالم الدنيا... .

هذا هو المراد مما أشار إليه الشيخ الإلهي[١] في التلويحات بقوله: إنّ الحكماء المتقدمين قاطبة على أنّ جواهر هذا العالم، كظل للعالم الأعلى، كيف ساوتها في الجوهرية. ثمّ أورد بعد ذلك على نفسه سؤالاً، وهو قوله: إنّ الأولوية والأشدية يقال فيما بين ضدين، يعني بذلك أنّ الجوهر لا ضد له، فلا يقال إنّ منه ما هو أولى، ولا أنّ منه ما هو أشد؟!.

وأجاب عنه بقوله: الوجود الواجبي والعلي، أتم من الوجود الممكني والمعلولي وأشد؛ إذ لا أعني بالشدّة القدرة على الممانعة ونحوها، بل إنّه أتم وأكمل، ولا تعاقب لهما على موضوع واحد، ولا ضدية ولا سلوك.

وقال في حكمة الإشراق[٢]: قد حدوا **الحيوان** بأنّه: **جسم ذو نفس حساس متحرك بالإرادة،** ثمّ الذي نفسه أقوى على التحريك، وحواسه أكثر، لا شك أنّ الحساسية والمتحركية فيه أتم؛ فيكون حيوانية الإنسان مثلاً، أتم من حيوانية البعوضة مثلاً، فبمجرد أن لا يطلق في العرف أنّ هذا أتم حيوانية من ذلك، لا ينكر أنّه أتم منه، وقولهم: لا يقال: إنّ هذا أشد مائية من ذلك ونحوها، كلّها بناء على التجوزات العرفية، انتهى[٣].

قال الشيرازي أيضاً : **القوى البدنية كلّها، ظل لما في النفس...،** واعلم أنّ **القوى القائمة** بالبدن وأعضائه، وهو الإنسان الطبيعي، **ظلال ومثل للنفس** المدبرة وقواها، **وهي الإنسان النفسي الأخروي،** وذلك الإنسان البرزخي بقواه وأعضائه النفسانية ظلال ومثل للإنسان العقلي وجهاته واعتباراته العقلية؛ **فهذا البدن الطبيعي وأعضاؤه وهيأته ظلال ظلال، ومثل مثل، لما في العقل الإنساني**[٤].

---

(١) الشيخ شهاب الدين، يحيى بن حبش السهروردي (٥٨٦هـ) .

(٢) حكمة الإشراق (مجموعة مصنفات شيخ الإشراق ٢): ٨٨. ايران، الطبعة الثانية ١٣٧٧هـ.

(٣) الأسفار ١: ٤٤٠. دار إحياء التراث العربي، بيروت . الطبعة الثالثة سنة: ١٩٨١م.

(٤) الأسفار ٩: ٧٠. دار إحياء التراث العربي، بيروت . الطبعة الثالثة سنة: ١٩٨١م.

تفسير: ﴿يتوفى الأنفس...﴾ !!

قال تعالى: **﴿اللهُ يَتَوَفَّى الْأَنْفُسَ حِينَ مَوْتِهَا وَالَّتِي لَمْ تَمُتْ فِي مَنَامِهَا فَيُمْسِكُ الَّتِي قَضَى عَلَيْهَا الْمَوْتَ وَيُرْسِلُ الْأُخْرَى إِلَى أَجَلٍ مُسَمًّى﴾**(١).

قال الطبرسي رضي الله عنه: ﴿وَالَّتِي لَمْ تَمُتْ فِي مَنَامِهَا﴾ أي: ويتوفى الأنفس التي لم تمت في منامها، والتي تتوفى عند النوم هي النفس التي يكون بها العقل والتمييز، وهي التي تفارق النائم فلا يعقل، والتي تتوفى عند الموت هي نفس الحياة التي إذا زالت زال معها النفس، والنائم يتنفس؛ **فالفرق بين قبض النوم وقبض الموت:** أنّ قبض النوم يضاد اليقظة، وقبض الموت يضاد الحياة، وقبض النوم يكون الروح معه في البدن، وقبض الموت يخرج الروح معه من البدن... .

قال ابن عباس: في بني آدم نفس وروح، بينهما مثل شعاع الشمس، فالنفس: التي بها العقل والتمييز، الروح: التي بها النفس والتحرك . فإذا نام قبض الله نفسه، ولم يقبض روحه، وإذا مات قبض الله نفسه وروحه .

ويؤيده ما رواه العياشي مرسلاً، عن الحسن بن محبوب، عن عمرو بن ثابت أبي المقدام، عن أبي جعفر عليه السلام قال: «ما من أحدٍ ينام، إلاّ عرجت نفسه إلى السماء، وبقيت روحه في بدنه، **وصار بينهما سبب كشعاع الشمس**؛ فإنّ أذن الله في قبض الأرواح، أجابت الروح النفس، وإذا أذن الله في رد الروح، أجابت النفس الروح، وهو قوله سبحانه: **﴿اللهُ يَتَوَفَّى الْأَنْفُسَ حِينَ مَوْتِهَا﴾** فمهما رأت في **ملكوت السماوات**، فهو ممّا له تأويل، وما رأت فيما بين السماء والأرض، فهو ممّا يخيله الشيطان، ولا تأويل له»(٢).

قلت: وهو صريحٌ في المطلوب، وسنعرض لبعض أخبار الرؤيا الثابتة لاحقاً.

---

(١) سورة الزمر: ٤٢.

(٢) مجمع البيان ٨: ٤٠٣.

قال الشيرازي رضي الله عنه في الأسفار: اعلم أنّ جوهر النفس؛ لكونه من سنخ الملكوت وعالم الضياء المحض العقلي، لا يتصرف في البدن الكثيف المظلم العنصري[١]، بحيث يحصل منهما نوع طبيعي وحداني، إلاّ بمتوسط، والمتوسط بينهما وبين البدن الكثيف، هو الجوهر اللطيف المسمّى بـ:الروح عند الأطباء، والمتوسط بين كلّ واحد من الطرفين، ولذلك المتوسط أيضاً متوسط آخر مناسب لطرفيه؛ كالبرزخ المثالي بين الناطقة والروح الحيواني[٢].

الآية بمعونة الرواية، صريحةٌ جدّاً في أمور:

الأوّل: النفس حال النوم، تعرج للبرزخ والملكوت؛ لمجموع قوله تعالى: ﴿**يَتَوَفَّى الْأَنفُسَ... فِي مَنَامِهَا**﴾ وقوله سبحانه: ﴿**فَيُمْسِكُ الَّتِي قَضَى عَلَيْهَا الْمَوْتَ وَيُرْسِلُ الْأُخْرَى**﴾ فهذا بداية عالم البرزخ والملكوت، أوّل أبوابه .

الثاني: ما نسبة الشخص النائم، إلى نفسه التي توفاها الله تعالى في الملكوت، فهل النفس، هي عين شخصها النائم أم غيره، أهي متصّلة به أم منفصلة عنه بائنةٌ منه ؟!.

لاريب ولا ارتياب أنّها ليست غيره، كما أنّها ليست عينه من كلّ جهة؛ فنفسه الملكوتيّة المتعلقة ببدن مثالي، وجود مثالي لنفسه الدنيويّة المتعلقة ببدن طبيعي[٣]، وصورة جوهريّة ملكوتيّة لذاته النائمة في هذه الدنيا، كشعاع الشمس إليها .

الثالث: كيف نتعقّل بقاء النائم في الدنيا على قيد الحياة، مع أنّ نفسه قد عرجت إلى أوّل أبواب البرزخ والملكوت؟!.

---

(١) يمتنع ذلك -كما أشرنا في كلماتنا السابقة- لعدم المسانخة بينهما ، فلا بدّ من واسطة بينهما، وهو البدن المثالي المتعلق بالروح الحيواني، والروح الحيواني أو البخاري، ما شئت فعبّر، هو الذي يُبقي البدن على الحياة حال النوم، وستأتي نصوص الشيرازي والسبزواري وغيرهما الصريحة في ذلك لاحقاً.

(٢) الأسفار ٩: ٧٦. دار إحياء التراث العربي، بيروت . الطبعة الثالثة سنة: ١٩٨١م.

(٣) الحق فإنّ نفس الشخص النائم، تجسّم عنصري نزولي، لنفسه الملكوتيّة، فتنبّه، فالإنسان الدنيوي مجموع أربعة جواهر على الترتيب هي: نفس وبدن مثالي وروح بخاري وبدن طبيعي، وسيأتي البسط.

أجاب عن هذا الباقر عليه السلام في قوله: «ما من أحدٍ ينام، إلاّ عرجت نفسه إلى السماء، وبقيت روحه في بدنه[١]، **وصار بينهما سببٌ كشعاع الشمس**» أي رابطٌ؛ فالروح بالنسبة للنفس، نسبة الرابط إلى المستقل، والشعاع للشمس؛ وللإحاطة بهذا المطلب الظريف أكثر، هاك بعض النصوص في ذلك..

روى الكليني عن علي بن إبراهيم، عن أبيه جميعاً، عن ابن محبوب، عن عبد الله بن غالب، عن جابر بن يزيد، عن أبي جعفر عليه السلام أنّ رسول الله كان يقول: «**إنّ رؤيا المؤمن، ترف بين السماء والأرض، على رأس صاحبها**»[٢].

قلت: إسناده صحيح .

وهو بمعونة الآية، ظاهرٌ في الرفرفة الملكوتيّة بين السماء والأرض، وهو ممتنع إلاّ على القول بعالم المثال أو صقع عالم الجواهر الملكوتيّة؛ ضرورة أنّ الرفرفة ممتنعة من دون جسميّة ملكوتيّة فيما نحن فيه.

قال المقداد بن عبد الله السيوري الحلي (٨٢٦هـ) في كتابه اللوامع الإلهيّة: إنّ البدن وأجزاؤه وقواه، كلّما قويت ضعف إدراك النفس...، إنّ النفس لو كانت جسماً أو جسمانيّاً، لكلّت وفترت بكثرة أفعالها، لكنّها ليست كذلك، فكلّما كثرت تصرفاتها وإدراكاتها، كانت أقوى في ذاتها وإدراكاتها، وأمّا المنقول فوجهان:

الأوّل: قوله تعالى: ﴿ **وَلَا تَحْسَبَنَّ الَّذِينَ قُتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَمْوَاتًا بَلْ أَحْيَاءٌ عِنْدَ رَبِّهِمْ يُرْزَقُونَ** ﴾ ... .

---

(١) ذكرنا أكثر من مرة أنّ الروح على المشهور، مشترك لفظي، يطلق على عدة معان، أحدها: القوة التي تبقي البدن على الحياة حين النوم، وهو ما يقصده الباقر عليه السلام في الحديث أعلاه.

وأمّا عندنا فبدن زيد الطبيعي مثلاً، رقيقةٌ وظلٌّ لروحه البخاري، وروحه البخاري ظلٌّ مسانخ لبدنه المثالي، وبدنه المثالي ظل مسانخ لنفسه، كما أنّ نفسه ظل مسانخٌ لحقيقته العقليّة.

(٢) الكافي (ت: علي غفاري) ٨: ٣٣٦ . دار الكتب الإسلامية، طهران.

والثاني: قول النبي صلى الله عليه وآله في بعض خطبه: « **إذا حمل الميت على نعشه، رفرف روحه فوق النعش**»... .

واعلم أنّ هذه الأدلّة كلّها تدلّ على أنّ هناك أمراً مغايرا للبدن، وأمّا على أنّه مجرّد فلا؛ **لجواز أن يكون جوهراً لطيفاً، له تعلّق بالبدن**، وله قوى خاصّة، يقوى بها على أمور يعجز البدن عنها، والنقل صريحٌ به؛ **لأنّ القتل والرفرفة يستلزمان الجسمية**[١].اهـ.

قلت: قوله تعالى: ﴿**أَحْيَاءٌ عِنْدَ رَبِّهِمْ يُرْزَقُونَ**﴾ بمعونة الأخبار المتواترة في نعيم القبر الحسّي، ممتنعٌ إلاّ ببدن له حواس برزخيّة، وليس هو البدن الهامد في القبر العنصري الترابي، فتعيّن أن يكون بدناً آخر، من سنخ أبدان البرزخ الآخرة، وهو بدن المثال.

وروى الكليني عن عدة من أصحابنا، عن أحمد بن محمد بن خالد، عن أحمد بن محمد بن أبي نصر، عن حماد بن عثمان، قال حدثني أبو بصير قال: سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: «إنّ رجلاً كان على أميال من المدينة، **فرأى في منامه**، فقيل له: انطلق فصل على أبي جعفر عليه السلام؛ فإنّ الملائكة تغسله في البقيع، فجاء الرجل فوجد أبا جعفر عليه السلام قد توفي»[٢].

قلت: إسناده صحيح باتفاق.

وهو صريحٌ في عروج نفس الرائي إلى عالم الملكوت؛ ليرى هناك صورة جوهريّة مثاليّة ملكوتيّة، لشخصه الدنيوي النائم، الذي هو شعاعه وظلّه ورقيقته وتجلّ له .

وروى الكليني عن محمد بن يحيى، عن أحمد بن محمد بن عيسى، عن ابن محبوب، عن عمر بن يزيد، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «كان في بني إسرائيل رجل، فدعا الله أن يرزقه غلاماً ثلاث سنين، فلما رأى أن الله لا يجيبه، قال: يا رب أبعيد أنا منك فلا تسمعني، أم قريب أنت مني فلا تجيبني؟!.

---

(١) اللوامع الإلهيّة (ت: السيد محمد علي القاضي): ٣٧٩ . مطبعة شفق تبريز، إيران.

(٢) الكافي (ت: علي غفاري) ٨: ١٨٢ . دار الكتب الإسلامية، طهران.

قال عليه السلام: «فأتاه آت في منامه، فقال: إنّك تدعو الله عز وجل منذ ثلاث سنين بلسان بذيء، وقلب عات غير تقي، ونية غير صادقة، فاقلع عن بذائك، وليتق الله قلبك، ولتحسن نيتك، ففعل الرجل ذلك، ثم دعا الله، فولد له غلام»(١).

قلت: إسناده صحيح، والكلام هو الكلام .

والكلام هو الكلام؛ إذ الرائي المخاطَب حال الرؤيا، له حواس، سمع بها كلام من أتاه في رؤياه، لكنّها ليست حواسّه العنصريّة قطعاً، كونها معطّلة بالنوم تماماً، فتعيّن غيرها، وهي الحواس المثاليّة الملكوتيّة المتعلّقة ببدن المثال.

ودلالة الأخبار على وجود بدن آخر غير البدن الدنيوي، قطعيّة، فوق التواتر، حسبنا ما سردناه، وقد مرّ أنّ هذا البدن المثالي عين البدن الدنيوي؛ غاية الأمر هما يتغايران بخصائص البقاء والفناء؛ وقد مرّ الكلام في تنزه المثالي عن الخضوع للزمان والخروج من القوة إلى الفعل؛ إذ البدن الدنيوي فضلة فانية بالنسبة له؛ كنسبة سمنة بدن زيد إلى رشاقته في عين البدن الواحد.

بل إنّ كلّ ما نراه بحواسنا (=الماديّة=الطبيعيّة=العنصريّة) من بدن زيد ولحمه وعظمه وشحمه، هو في البرهان القطعي، فضلة زائدة، وأمّا بدنه الأصلي فمبهم، لا يمكن أن يرى بهذه الحواس الطبيعيّة؛ لما ذكرناه من أنّه وحدة واحدة تدريجيّة سيّالة، مستوعبةٌ كلّ آنات الزمان من الولادة إلى الموت؛ فلا يمكن اقتطاع صورة واحدة لنزعم أنّها هي البدن الأصلي، إلاّ فرضاً واعتباراً، وهذا ما يصحح معاقبة زيد في المشيب على ما جناه في الشباب، عقلاً ونقلاً، إجماعاً وضرورةً، وسيأتي مزيد كلام في الحركة الجوهريّة.

---

(١) الكافي (ت: علي غفاري) ٢: ٣٢٥ . دار الكتب الإسلامية، طهران.

التمثّل (=التجسّم) الطبيعي والاستكمالي والكمالي!!

العنوان أعلاه من أشرف عناوين هذا الكتاب؛ لما يطوي من جليل مباحث البرزخ وخطير مطالب الحشر والمعاد فيما سنرى..؛ وكيما نعي هذا فتمثّل النفس أو تجسّمها ببدن ما، في العوالم الثلاثة، على ثلاثةأقسام :

القسم الأول: التمثّل الكمالي.

لامتناع وصول الفيض الإلهي من عالم العقل والملائكة المقربين، إلى العالم الأدنى، إلاّ تمثل العقل أو الملك المقرّب ببدن مثالي، كتمثل جبرائيل عليه السلام فيما ستعرف.

القسم الثاني: التمثّل الاستكمالي.

وتمثّل استكمالي متعلّق بالنفوس الناقصة في البرزخ والآخرة؛ لتحقيق غايتها في التنزه عن النقص باستكمال فعليّتها، لكن لا بمعنى الخروج من القوّة إلى الفعل، وإنّما من الفعليّة إلى ما هو أشد فعليّة؛ ولا يكون هذا إلاّ إذا تجسّمت أو تمثّلت ببدن مثالي في البرزخ والآخرة؛ لامتناع الاستكمال من دونه.

القسم الثالث: التمثّل أو التجسّم الطبيعي.

مضى القول إجمالاً، بامتناع وجود النفس الطبيعيّة في عالم الدنيا، إلّا متحدة ببدن طبيعي عنصري؛ للخلف الممتنع أو لاجتماع النقيضين، الدنيوي واللادنيوي.

قلت: ما يهمنا هيهنا القسمان الأول والثاني، أمّا الثالث فسيأتي البسط فيه مفصلاً تحت عنوان جسمانيّة حدوث النفس، فليرجأ لحينه؛ والقسمان الأولان كالآتي:

القسم الأوّل: التمثل الكمالي، وهو على نوعين:

النوع الأول: التمثّل التنزّلي (الفيضي) .

كتنزّل جبرائيل صلوات الله عليه، من عالم السدرة والنور إلى عالم الدنيا[1] ليتمثّل لمريم عليه السلام بهيئة بشريّة، لكن لا بمعنى التجافي والمفارقة، فلا انفصال بين ذاته النوريّة التي في العالم الأشرف قبل التمثّل، وبين نحو وجود ذاته بعد التمثّل؛ فالثاني تجلّ جوهري لذاته، رقيقة لحقيقته، وتمثّل ظلّي أدنى لذاته القدسيّة الأعلى، كتجلّ الشمس بشعاعها على الاتصال والوحدة السنخيّة بينهما..

وبعبارة أخرى فجبرائيل المتمثّل لمريم عليه السلام في الأرض في قوله سبحانه : ﴿فَأَرْسَلْنَا إِلَيْهَا رُوحَنَا فَتَمَثَّلَ لَهَا بَشَرًا سَوِيًّا﴾ لم يخل منه موضعه الذي في السماء السابعة عند سدرة المنتهى؛ غاية الأمر أنّ تمظهر جبرائيل في الأرض ببدن مثالي كالطبيعي، تجلّ بشري، لذاته النوريّة والملكوتيّة، في عالمي الجبروت والملكوت، كتجلّ شعاع الشمس هنا لذات الشمس هناك؛ إذ لا انفصال بينهما، بل عين الوحدة والاتصال .

ويلزم التنبيه إلى أنّ البدن المتعلّق بالذات الجبرائيليّة صلوات الله عليه، حين تنزلها من عالم النور والجبروت إلى عالم الملكوت، كعالم الجنة والنار، أو إلى عالم الدنيا، ملكوتي مثالي كالعنصري؛ يدلّ عليه قطعاً قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ جَاءَتْ رُسُلُنَا إِبْرَاهِيمَ بِالْبُشْرَى قَالُوا سَلَامًا قَالَ سَلَامٌ فَمَا لَبِثَ أَنْ جَاءَ بِعِجْلٍ حَنِيذٍ (٦٩) فَلَمَّا رَأَى أَيْدِيَهُمْ لَا تَصِلُ إِلَيْهِ نَكِرَهُمْ وَأَوْجَسَ مِنْهُمْ خِيفَةً قَالُوا لَا تَخَفْ إِنَّا أُرْسِلْنَا إِلَى قَوْمِ لُوطٍ﴾[2].

---

(١) وثمّة احتمال أنّه تنزل عليه السلام إلى السماء الرابعة أو غيرها قبل سماء الدنيا، وأنّ نفس مريم المقدّسة هي التي عرجت إليه، وهذا خلاف الظاهر، وإن كان ممكناً عقلاً وشرعاً؛ فإنّه يدلّ عليه شرعاً قوله تعالى: ﴿وَكَذَلِكَ نُرِي إِبْرَاهِيمَ مَلَكُوتَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَلِيَكُونَ مِنَ الْمُوقِنِينَ﴾ .

والذي يراه القاصر حسب القواعد هو مجموع الأمرين؛ إذ الاستعداد شرط لادراك عالم المثال.

(٢) سورة هود: ٧٠.

وهو ظاهر في أنّ أبدانهم الشريفة برزخٌ بين الأبدان المثالية، وبين الأبدان العنصريّة الطبيعيّة، يجتمعان في إدراكهما بالبصر الطبيعي، ويفترقان في استغنائها عن الحاجة إلى الطعام والشراب.

قال الشيرازي رضي الله عنه: للملائكة ذوات حقيقية، ولها ذوات إضافية، مضافة إلى ما دونها، إضافة النفس إلى البدن، لا هذا البدن المركب المستحيل المتجدد، الذي لا يبقى زمانين، كما علمت في مباحث الطبيعة[١]، بل كلّ بدن يضاف إليه شيء من الذوات الملكية؛ فإنّما هو كالبدن المحشور في النشأة الآخرة...[٢].

قوله الشريف: **(للملائكة ذوات حقيقية)** أي: من عالم الجبروت والقدس والنور؛ فلكونها عقولاً فهي منزهة عن ملابسة الأبدان بقسميها، الطبيعي العنصري والملكوتي المثالي، ذاتاً وفعلاً، وهذا لا يمنع أن تتجسّم لغرض الفيض. وكذا الكلام في أهل البيت عليهم السلام، فهم أنوارٌ حول العرش، وإنّما تمثلوا بأبدانهم القدسيّة في النشأتين، الملكوتيّة والطبيعيّة؛ لكونهم واسطة فيض لبقية الخلائق في كل العوالم: ﴿ **وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِلْعَالَمِينَ**﴾.

قوله: **(ولها ذوات إضافية)** إلى البدن حين التدبير والإفاضة، من جهة كونها وسائط فيض وتدبير، لامتناع ذلك من دون بدن، كما في تنزل عزرائيل المثالي لقبض الأرواح، وقوله: ﴿**وَلَوْ جَعَلْنَاهُ مَلَكًا لَجَعَلْنَاهُ رَجُلًا**﴾ يطوي كلّ المطلوب. وقوله: ﴿**فَتَمَثَّلَ لَهَا بَشَرًا سَوِيًّا**﴾ مبيّن بما رواه الكليني بإسناد صحيح عن الصادق عليه السلام قال: «**إنّ أبا ذر أتى رسول الله ومعه جبرئيل عليهما السلام في صورة دحية الكلبي**»[٣].

---

(١) وهوما أكثرنا القول فيه أنّه الخاضع لتصرمات الزمان ، المقيد به، أمّا بدن المثال فمنزه عن الخضوع للزمان بالكليّة، وإلاّ لزم الخلف الممتنع ، أو الانقلاب الممتنع لما هو ملكوتي إلى دنيويّ أو بالعكس.

(٢) الأسفار ٧: ٢٦. دار إحياء التراث العربي، بيروت . الطبعة الثالثة سنة: ١٩٨١م.

(٣) الكافي (ت: علي غفاري) ٢: ٥٨٧ . دار الكتب الإسلامية، طهران.

النوع الثاني: التمثّل القدسي .

روى الشيخ الطوسي في الأمالي، والقمي في تفسيره واللفظ للثاني قال: حدثني أبي، عن إبراهيم بن محمد الثقفي، عن أبان بن عثمان، عن ابي داود، عن أبي بردة الاسلمي، قال: سمعت رسول الله صلى الله عليه وآله يقول لعلي عليه السلام: «يا علي...، ليلة أسري بي إلى السماء قال لي جبرئيل أين اخوك؟!. فقلت: خلفته ورائي. قال: ادع الله فليأتك به، **فدعوت الله وإذا مثالك معي...**»(١).

قلت: إسناده صحيح على الأظهر .

وهو صريحٌ أنّ عليّاً الذي في الأرض، له مثالٌ في السماء، وهو نحو وجود مثالي، وترقّ ملكوتي لذات عليّ البشريّة، فالمثال عين المِثْل، وإن كان غيره بحسب النشأتين، نظير الشخص وظلّه، فهو هو، وهو غيره(٢).

فتنزّلهم عليهم السلام، بل تجسّمهم العنصري أو كالعنصري، من العالم النوري الأشرف، إلى إلى هذه الدنيا الخسيسة، لازمٌ في نظام الابداع والصنع والتكوين؛ لكون النبي صلى الله عليه وآله، مع أهل بيته تبعاً له، واسطة فيض لازمة؛ يمتنع من دونها هطول الرحمة من الله تعالى، إلى هذا الخلق الدنيوي البائس، إلاّ بهم أرواح العالمين لهم الفداء؛ وقوله تعالى: ﴿**وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِلْعَالَمِينَ**﴾ يطوي كلّ ذلك.

---

(١) تفسير علي بن إبراهيم (ت: طيب الجزائري) ٢: ٢٣٥. مطبعة النجف ١٣٨٧هـ.

(٢) فعليٌّ في نشأة الدنيا أروحنا له الفداء، ما هو إلاّ تجسّم عنصري وتجل طبيعي لعلي الذي في عالم المثال، لا العكس، كما أنّ عليّاً المثالي، ما هو إلاّ تجلّ لعلي النوري الذي في عالم العقل والنور، والكلام هو الكلام في بقيّة أهل البيت عليهم السلام، والنبي أولى منهم جميعا صلوات الله عليهم؛ لأنّه سيّد الخلق، حسبنا أنّ الله تعالى خلقهم نوراً قبل أن يخلق الخلائق بكذا ألف عام، وإنّما أنزلهم الله تعالى إلى هذه الدنيا الخسيسة، لا لغرض الاستكمال، وإنّما لامتناع نزول رحمة الله على الخلائق إلاّ بهم ؛ كونهم وسائط فيض وإيجاد، يمتنع أن يتّصل الكمال المحض بالعالم الخسيس الأدنى إلاّ بواسطة قدسيّة، وهذا مطوي في كثير من النصوص الشرعيّة؛ كقوله تعالى: ﴿ فَالْمُدَبِّرَاتِ أَمْرًا﴾ .

القسم الثاني: التمثّل الاستكمالي، وهو على نوعين .

النوع الأول: التسافلي .

مرّ عاجلاً، وسيأتي مفصّلاً أنّ النفس مادّة لتحصيل الصور الملكوتيّة، حسب الملكات المكتسبة؛ فإن كانت النفوس التي أضحت عين تلك الملكات شريّة؛ فإنّها ستتمثّل بصورة سافلة خسيسة، كصورة القرد والخنزير فيما أخبر القرآن الكريم.

والثاني: الارتقائي.

كما في صورة جعفر بن أبي طالب الإنسانيّة؛ فلقد ارتقت نفسه المنقادة المطيعة لربها، لتضحى ذاتاً ملائكيّة، بما أفيض عليها من عالم القدس روحاً، ومن طينة عليين بدناً، لتكون عين ذاته المقدّسة؛ فهذا معنى ارتقائه ليكون من جنس الملائكة.

مع التنبيه إلى أنّ جعفر عليه السلام، ربما طوى عالمين باستشهاده وارتقائه، هما عالم الدنيا وعالم الملكوت، أما عالم الدنيا فواضح، وأمّا عالم الملكوت؛ فلأنّ ذات الشريفة انسلخت حتى عن بدن المثال؛ لتتنزه عن المادة البدنيّة بقسميها الملكوتي والدنيوي، ويحتمل أنّه من جنس ملائكة التدبير الملكوتيّة المتعلقة بأبدان المثال؛ فتأمّل.

ومن الأمثلة الجلية، للتمثل الاستكمالي الملكوتي، أبدان شهداء بدر والحمزة رضوان الله تعالى عليهم؛ للإجماع على تنزهها عن تصرمات الزمان الموجبة لفسادها ؛ إذ هي على حالها منزهة عن الفساد والتغير، لا تعمل فيها قوانين الدنيا .

وبالجملة :

فتجسّم الأعمال يعني: تمثّل النفس، أو تمثّل الملكات، ماشئت فعبّر، ببدن مثالي ملكوتي يسانخ ملكاتها؛ إذ النفس هي عين ملكاتها المكتسبة في هذه الدنيا، كما أنّ ملكاتها عين النفس؛ فالأعمال المتمثّلة للشخص في البرزخ والقيامة، هي تجليّات مثاليّة ملكوتيّة لعين ذاته ونفسه، كتجل ذات الله تعالى وقدرته في أفعاله الملكوتيّة في عالم القضاء والقدر، بل كتجل رحمته سبحانه في أفعاله العنصريّة الدنيويّة كانزال المطر..

ولا يتوهّم المفارقة والمباينة والانفصال بين الذات الألهيّة وبين أفعالها؛ لامتناع وجود الفعل بلا فاعل، حدوثاً وبقاءً، امتناعاً ذاتيّاً، وإلاّ لزم القول بالشريك .

وإذن فتجلّ الأفعال للنفس، كتجل الذات الإلهيّة في أفعالها، وكتجلّ الشمس في شعاعها، وكتجلّ وتمثّل جبرائيل لمريم في الأرض بصورة بشر، مع أنه لم يفارق موضعه النوري القدسي الذي في السماء السابعة عند سدرة المنتهى إطلاقاً؛ إذ جبرائيل المتمثّل لمريم في الأرض، شعاعٌ لشمس جبرائيل عليه السلام الذي عند سدرة المنتهى على سبيل الاتصال والسنخيّة لا الانفصال والمغايرة الذاتيّة..

وقد مرّ عليك النص الصحيح أنّ عليّاً عليه السلام، حين معراج النبي صلى الله عليه وآله، مع أنّه متجسّم في عالم الدنيا ببدن عنصري طبيعي، إلاّ أنّ مثاله كان مع النبي في المعراج، يسير معه أينما سار، يصلّي بصلاته كلّما صلّى، وينتقل بانتقاله في السماوات أينما انتقل؛ وتخريجه في البرهان ما ذكرناه من أنّ عليّاً الدنيوي الزماني، تجسّم عنصري لعلي المثالي الدهري (=الملكوتي) كما أنّ عليّاً الملكوتي تجلّ ورقيقة لحقيقته القدسيّة عند العرش؛ فعلي الدنيوي صلوات الله عليه شعاع ورقيقة، وعليّ الملكوتي شمسه وحقيقته، كما أنّ علياً الملكوتي، شعاعٌ ورقيقة لحقيقته العرشيّة النوريّة في عالم العقل والجبروت .

بإيجاز: فعليّ الملكوتي شخص وشمس وحقيقة، وعلي الدنيوي شعاع وظل ورقيقة؛ فذاك مثال فاعل منزه عن الزمان، وهذا عنصر قابل محكوم بالزمان، وأيضاً فعليّ الملكوتي شعاعٌ ورقيقةٌ لحقيقته العرشيّة العقليّة.

الزبدة: اصطلاح تجسّم الأعمال، فيه نظر؛ لعدم وروده في نصوص الشريعة؛ والصحيح أن يقال: تمثّل الأعمال؛ فالأعمال المتمثّلة لصاحبها ملكوتياً، تجلّ للنفس التي رسخت فيها الملكات الحاصلة لها في الدنيا، التي أضحت عين ذاتها، خيراً أم شرّاً، شعاعٌ لها، وظل لشخصها، ورقيقةٌ لحقيقتها، بل لم نجد دليلاً ينهض لمشروعيّة هذه الاصطلاح إلاّ دعوى عدم المشاحة في الاصطلاح، وربما بان أنّ ثمّة مشاحّة، لوقوع بعض الأساطين في اللبس والغرر، سيما مع ضيق الصدر، وقصور النظر.

مع التنبيه أيضاً إلى أنّ أشعة شمس النفس المثالية يوم القيامة كثيرة؛ فلها تمثلات كثيرة؛ إذ النفس الإنسانيّة بالنسبة لهذه النشأة الدنيويّة الفانية، نوع مركب بنحو الاتحاد التقوّمي الافتقاري، من جنس وفصل، بدن حيواني ونفس ناطقة.

أمّا بالنسبة إلى نشأة الآخرة، فالنفس الإنسانيّة جنس تحته أنواع لا يعلمها إلاّ الله تعالى والراسخون في العلم؛ لكونها منفعلة بملكاتها؛ فأيّ ملكةٍ رسخت فيها تحوّلت ذاتياً جوهريّاً لما يسانخها من الأنواع، فقد تكون أنواعاً ملائكيّة، أو قردية أو خنزيريّة أو حماريّة أو وزغيّة ، أو غير ذلك...، إلى ما شاء الله سبحانه، ومن ذلك قوله تعالى: ﴿فَلَمَّا عَتَوْا عَنْ مَا نُهُوا عَنْهُ قُلْنَا لَهُمْ كُونُوا قِرَدَةً خَاسِئِينَ﴾ .

وسيأتي مبرهناً أنّ النفس الإنسانيّة، وإن كانت نوعاً إنسانياً بالفعل والتحقق، إلاّ أنّه كلّ الأنواع بالقوّة والاستعداد، حسب انفعال النفس بنوع ما من أنواع الملكات.

يتبع ذلك أنّ تمثلالتها وجلابيبها ومظاهرها الملكوتيّة، خيراً أو شرّاً، ارتقاءً وتسافلاً، كثيرة الأنواع أيضاً ؛ ضرورة أنّ البدن المثالي ظلٌّ ورقيقةٌ لحقيقة النفس خيراً أو شرّاً؛ فقد يكون قرداً وقد يكون شبحاً نوريّاً.

بإيجاز: فإنّ نفس زيد الجنتيّة مثلاً، وإن كانت واحدة، لكن قواها وملكاتها وأخلاقها، كالصبر والسخاء والشجاعة والطاعة والإيمان والصدقة و...، كثيرة؛ فيمكن للنفس الواحدة أن تتمظهر بأبدان مثالية على عدد ملكاتها في آن واحد؛ وهذا سرّ حضور أهل البيت كثير من شيعتهم حين المعاينة في آن واحد كما نوه إليه المجلسي صاحب البحار رضي الله عنه، وسيأتي كلامه، وإنّما لم يفصح عنه لضيق العقول فيما قال.

وموجزه أنّ ما كان صنفاً في هذه الدار، هو نوع في ذلك الدار؛ فكون نفس النبي واحدة، لها أصناف قدسيّة كثيرة من القوى، يوجب أن يكون لها أبدان بعدد قواها، هذا إذا شاءت أن تتمثّل لغرض الفيض، ولا يسعنا البسط؛ لما قال المجلسي رضي الله عنه.

الإجماع على التمثل الشيطاني بالإنسان

ليس غرضنا من هذا العنوان، إلاّ بيان أنّ الحقيقة الواحدة، يمكن لها أن تتمظهر وتتجلب وتتجسّم وتتصوّر بأكثر من صورة وهيئة وشكل، سواء أكانت هذه الحقيقة ملائكيّة أم شيطانيّة ، خيراً أو شرّاً ، ارتقاءً أو تسافلاً.

أجمع المفسرون سنّة وشيعة، أو كاد أن يكون إجماعاً محقّقاً، أنّ إبليس يوم بدر، تمثّل للمشركين ببدن سراقة بن مالك الجشعمي..

قال الشيخ محمد بن النعمان المفيد(٤١٣هـ) في الإرشاد: وربما استبعد جهّال من النّاس، ظهور الجن في صور الحيوان الذي ليس بناطق، وذلك معروف عند العرب قبل البعثة وبعدها، وقد تناصرت به الأخبار من أهل الاسلام، وليس ذلك بأبعد ممّا **اجتمع عليه أهل القبلة**، من ظهور إبليس لأهل دار الندوة في صورة شيخ من أهل نجد، واجتماعه معهم في الرأي على المكر برسول الله صلى الله عليه وآله.

وظهوره يوم بدر للمشركين في صورة سراقة بن جعشم المدلجي، وقوله تعالى: ﴿وَإِذْ زَيَّنَ لَهُمُ الشَّيْطَانُ أَعْمَالَهُمْ وَقَالَ لَا غَالِبَ لَكُمُ الْيَوْمَ مِنَ النَّاسِ وَإِنِّي جَارٌ لَكُمْ فَلَمَّا تَرَاءَتِ الْفِئَتَانِ نَكَصَ عَلَى عَقِبَيْهِ وَقَالَ إِنِّي بَرِيءٌ مِنْكُمْ إِنِّي أَرَى مَا لَا تَرَوْنَ إِنِّي أَخَافُ اللَّهَ وَاللَّهُ شَدِيدُ الْعِقَابِ﴾ وكلّ من رام الطعن فيما ذكرناه من هذه الآيات، فإنّما يقول في ذلك على مثال قول الملاحدة وأصناف الكفار من مخالفي الملة[١].اهـ.

وقال الإمام عبد القاهر الجرجاني(٤٧١هـ): أكثر المفسرين على أنّ الشيطان إبليس لعنه الله، تراءى لهم في صورة سراقة بن مالك[٢].

وقال الإمام أبو حيان الأندلسي(٧٤٥هـ): الجمهور على أنّ إبليس تصوّر لهم[٣].

---

(١) الإرشاد ١: ٣٥٠. مؤسسة آل البيت قم.

(٢) درج الدرر(ت: وليد أحمد) ٢: ٨٤٨. مجلة الحكمة ، بريطانيا. الطبعة الأولى٢٠٠٨م.

(٣) البحر المحيط(ت: صدقي جميل) ٥: ٣٣٤. دار الفكر ، بيروت.

أخرج شيخ الطائفة، محمد بن الحسن بن عليّ الطوسي في الأمالي قال: أخبرنا محمد بن محمد، قال أخبرني أبو عبد الله بن أبي رافع الكاتب، قال حدثني جعفر بن محمد بن جعفر الحسيني، قال حدثنا عيسى بن مهران، قال حدثنا يحيى بن الحسن بن فرات، قال حدثنا أبو المقوم ثعلبة بن زيد الأنصاري، قال سمعت جابر بن عبد الله بن حزام الأنصار يرحمه الله يقول: تمثل إبليس لعنه الله في أربع صور:

تمثّل يوم بدر في صورة سراقة بن جعشم المدلجي، فقال لقريش: ﴿لا غالِبَ لَكُمُ﴾ فقال رسول الله صلى الله عليه وآله للأنصار: لا تخافوا فإنّ صوته لن يعدوهم.

وتصوّر يوم اجتماع قريش في دار الندوة في صورة شيخ من أهل نجد، وأشار عليهم في النبي صلى الله عليه وآله بما أشار، فأنزل الله تعالى: ﴿وَإِذْ يَمْكُرُ بِكَ الَّذِينَ كَفَرُوا لِيُثْبِتُوكَ أَوْ يَقْتُلُوكَ أَوْ يُخْرِجُوكَ ويَمْكُرُونَ ويَمْكُرُ اللهُ واللهُ خَيْرُ الْماكِرِينَ﴾.

وتصور يوم قبض النبي صلى الله عليه وآله في صورة المغيرة بن شعبة فقال: أيّها النّاس، لا تجعلوها كسروانية ولا قيصرانية، وسعوها تتسع، فلا تردوها في بني هاشم، فتنتظر بها الحبالى[١].اهـ.

قلت: معتضد معناه بالإجماع، ناهيك عن الاستفاضة.

قال المجلسي في المرآة: استفاض الخبر بأنّ إبليس تراءى لأهل دار الندوة، في صورة شيخ من أهل نجد، وحضر يوم بدر في صورة سراقة[٢].

روى الكشي قال: جبريل بن أحمد، حدثني الحسن بن خرزاذ، قال حدثني اسماعيل بن مهران، عن علي بن أبي حمزة، عن أبي بصير، عن أبي جعفر عليه السلام قال: اشتروا عسكراً بسبعمائة درهم، وكان شيطاناً[٣].

---

(١) الأمالي (ت:علي غفاري): ٢٧٧. دار الكتب الإسلامية، طهران.الطبعة الأولى ١٣٨٠هـ.ش.

(٢) الأمالي (ت:علي غفاري): ٢٧٧. دار الكتب الإسلامية، طهران.الطبعة الأولى ١٣٨٠هـ.ش.

(٣) رجال الكشي (ت: جواد القيّومي): ٢٥. مؤسسة النشر الإسلامي، قم.\بع سنة ١٤٢٦هـ.

قلت: إسناده ضعيف على المشهور، قويّ معتبر عندنا؛ فجبرائيل والحسن معتمدان على الأقوى، والبطائني صحيح الرواية قبل انحرافه.

قال المجلسي معلّقاً على رواية الكشّي: سيأتي في غزوة الجمل أنّ عسكراً اسم جمل عائشة التي ركبته يوم الحرب، وهذا ممّا أخبر به سلمان رضي الله عنه قبل وقوعه، ممّا علم من علم المنايا والبلايا[1].اهـ.

قال المفسّر السنّي نصر بن محمد، أبو الليث السمرقندي(٣٧٣هـ) : ﴿ وَإِذْ زَيَّنَ لَهُمُ الشَّيْطانُ أَعْمالَهُمْ وَقالَ لاَ غالِبَ لَكُمُ الْيَوْمَ مِنَ النَّاسِ وَإِنِّي جارٌ لَكُمْ فَلَمَّا تَراءَتِ الْفِئَتانِ نَكَصَ عَلى عَقِبَيْهِ وَقالَ إِنِّي بَرِيءٌ مِنْكُمْ إِنِّي أَرى ما لا تَرَوْنَ﴾ وذلك أن أهل مكة لما وجدوا العير، أرادوا الرجوع إلى مكة، فأتاهم إبليس على صورة سراقة بن مالك بن جعشم الكناني، فقال لهم: لا ترجعوا حتى تستأصلوهم، فإنكم كثير وعدوكم قليل[2].

الزبدة:

يمكن أن تتمثّل وتتمظهر وتتجسّم الحقيقة الواحدة بأكثر من مظهر، وتتعلق بأكثر من بدن، وتتزيّى بأكثر من زي وهيئة، إجماعاً، شرط أن يكون الـمَظْهر مسانخ لقوة من القوى الكثيرة والملكات العديدة، الراجعة كلّها، خيراً أو شرّاً[3]، إلى نفس واحدة.

مع التنبيه اللازم على أنّ القدرة على التمثّل بأكثر من هيئة في هذه النشأة، ممتنعة لأكثر الناس؛ وعلّة ذلك أنّ حقيقة هذا الأكثر ما زالت ناقصة في طور الاستكمال، لم تستقرّ على حقيقة جوهريّة واحدة عين الفعليّة التامّة، كما استقرّت عليها حقيقة جبرائيل في الارتقاء، وكما استقرت حقيقة إبليس في التسافل، فاستوعب هذا بعناية.

---

(١) مرآة العقول ٢٦: ٢٩٢.دار الكتب الإسلاميّة.طهران، الطبعة الثانية سنة ١٤٠٤هـ.

(٢) سيأتي في فصل الأخبار أنّ قوى الخير سبعون شعبة، وكذا الشر، كلّها موجود في النفس بالقوة .

(٣) مرآة العقول ٢٦: ٢٩٢.دار الكتب الإسلاميّة.طهران، الطبعة الثانية سنة ١٤٠٤هـ.

الشيطان مثال قطعي لتجسّم الملكات!!

قال سبحانه وتعالى: ﴿وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ فَسَجَدُوا إِلَّا إِبْلِيسَ كَانَ مِنَ الْجِنِّ﴾(١) وقال سبحانه على لسان إبليس: ﴿خَلَقْتَنِي مِنْ نَارٍ وَخَلَقْتَهُ مِنْ طِينٍ﴾(٢).

قلت: هو صريحٌ أنّ حقيقة إبليس، قبل استكباره الراسخ، جنّ من نار؛ فهذا هو جوهره في الوجود، وماهيّته في الأذهان، لكن هل تبدّل جوهره (ذاته=نفسه)؟!.

قلنا: أغنتنا صراحة القرآن: ﴿فَسَجَدَ الْمَلَائِكَةُ كُلُّهُمْ أَجْمَعُونَ (٧٣) إِلَّا إِبْلِيسَ اسْتَكْبَرَ وَكَانَ مِنَ الْكَافِرِينَ (٧٤) قَالَ يَا إِبْلِيسُ مَا مَنَعَكَ أَنْ تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ أَسْتَكْبَرْتَ أَمْ كُنْتَ مِنَ الْعَالِينَ (٧٥) قَالَ أَنَا خَيْرٌ مِنْهُ خَلَقْتَنِي مِنْ نَارٍ وَخَلَقْتَهُ مِنْ طِينٍ (٧٦) قَالَ فَاخْرُجْ مِنْهَا فَإِنَّكَ رَجِيمٌ﴾(٣). فهو صريحٌ في مسخ النفس الجنيّة لإبليس، إلى نفس شيطانيّة، بالفسق والاستكبار والعناد والجحود.

ومرد ذلك إلى أنّ الاستكبار في ذات ابليس استفحل ليكون ملكة وهيئة راسخة في نفسه، طغت على حيثية العقل والفطرة فيها؛ لتضحى ملكة الاستكبار(٤)، عين ذات إبليس، وهو عينها؛ فتعيّن أن يتحوّل جوهره، بالحركة الجوهريّة، من جنّ إلى شيطان، وهو يستدعي لزوماً، هيئة جوهريّة شيطانيّة تسانخ نفسه الشيطانيّة؛ لقوله تعالى: ﴿فَأَمَّا الَّذِينَ اسْوَدَّتْ وُجُوهُهُمْ أَكَفَرْتُمْ بَعْدَ إِيمَانِكُمْ فَذُوقُوا الْعَذَابَ بِمَا كُنْتُمْ تَكْفُرُونَ (١٠٦) وَأَمَّا الَّذِينَ ابْيَضَّتْ وُجُوهُهُمْ فَفِي رَحْمَةِ اللهِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ﴾(٥).

---

(١) الكهف: ٥٠.

(٢) سورة ص: ٧٣- ٧٧.

(٣) سورة ص: ٧٣- ٧٧.

(٤) أي: لتنفعل نفس إبليس الجنيّة بآثار عمل الاستكبار الراسخ ، فاستعدّت لأن يفاض عليها صورة جوهريّة شيطانيّة من سنخ جهنّم، وهي رتبة تسافليّة لنفسه الجنيّة، بل هي أسفل رتبة وجوديّة اكتسبها مخلوق؛ فلقد كان الأحق قبل استكباره في صفوف الملائكة صلوات الله عليهم.

(٥) سورة آل عمران: ١٠٧.

وليس هذا مختصّاً بالجن؛ ففي النفس الإنسانيّة قوى أو ملكات أربع: **الملائكيّة**، والشهويّة والغضبيّة **والشيطانيّة** (=ملكة الجحود والاستكبار)، فإذا طغت الشيطانيّة يتبدّل جوهر الإنسان إلى شيطان لزوماً، وكذا هيئته الخارجيّة الإنسانيّة إلى شيطانيّة تبعاً لذلك؛ ضرورة أنّ البدن ظل للنفس؛ وفي قوله تعالى: ﴿لِكُلِّ نَبِيٍّ عَدُوًّا شَيَاطِينَ الْإِنْسِ وَالْجِنِّ﴾ إيماءٌ إلى أنّ في النفس الإنسانيّة استعداداً لتكون شيطاناً أو من سنخ الشيطان.

يدلّ على هذا في الأخبار المعتبرة، ما رواه الكليني عن الحسين بن محمد، عن معلى بن محمد، عن منصور بن العباس، عن علي بن أسباط، رفعه إلى سلمان قال: «إذا أراد الله عز وجل هلاك عبد نزع منه الحياء...، فإذا كان فظاً غليظاً نزعت منه ربقة الإيمان، فإذا نزعت منه ربقة الإيمان، **لم تلقه إلاّ شيطاناً ملعوناً**»[1].

والكلام هو الكلام في الجنّ؛ فإذا انفعلت النفس الجنيّة بملكة الشرّ الراسخة، مسخت لتكون شيطاناً كما قال سبحانه: ﴿ **إِبْلِيسَ كَانَ مِنَ الْجِنِّ فَفَسَقَ عَنْ أَمْرِ رَبِّهِ**﴾ .

روى الكليني عن محمد بن أحمد القمي، عن عمّه عبد الله بن الصلت، عن يونس بن عبد الرحمن، عن عبد الله بن سنان، عن حسين الجمال، عن أبي عبد الله عليه السلام في قول الله تبارك وتعالى: ﴿رَبَّنَا أَرِنَا اللَّذَيْنِ أَضَلَّانَا مِنَ الْجِنِّ وَالْإِنْسِ نَجْعَلْهُمَا تَحْتَ أَقْدَامِنَا لِيَكُونَا مِنَ الْأَسْفَلِينَ﴾ ؟!.

قال عليه السلام: «**هما**» ثمّ قال: «**وكان فلان شيطاناً**»[2].

قلت: إسناده صحيح على الأظهر؛ فيونس من أصحاب الإجماع.

ربما اتّضح من مجموع ذلك أنّ التعبير بلفظ تجسّم الأعمال، متسامح فيه كثيراً؛ لما فيه من إيهام انقلاب العمل وهو عرض، إلى جوهر، وهذا ممتنع ذاتاً، والصحيح إنّه إفاضة بدنيّة مثاليّة، مترتبة ظليّاً، على الاتحاد الجوهري بين النفس المنفعلة بالملكات

---

(١) الكافي (ت: علي غفاري) ٢: ٢٩١ . دار الكتب الإسلامية، طهران.

(٢) الكافي (ت: علي غفاري) ٨: ٣٣٤ . دار الكتب الإسلامية، طهران.

الراسخة، وبين ما يفاض عليها من الجوهر النفسي المسانخ لتلكم الملكات، خيراً أو شرّاً، ارتقاءً أو تسافلاً، من حيث استعدادها لذلك نتيجة الانفعال بالملكات..

وبإيجاز فتجسّم الأعمال: تجلبب النفس ببدن مثالي يسانخ حقيقتها وأخلاقها.

والأمر أكبر من ذلك؛ فكما أنّ هناك سنخيّة بين انكشاف عالم الملكوت الارتقائي، وبين من استعدت نفسه لذلك الانكشاف، بما رسخ فيها من ملكات الخير؛ كقوله تعالى: ﴿ نُرِي إِبْرَاهِيمَ مَلَكُوتَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَلِيَكُونَ مِنَ الْمُوقِنِينَ﴾..

هناك أيضاً سنخيّة بين انكشاف عالم الملكوت التسافلي الشيطاني، وبين من استعدّت نفسه للتسافل والشيطنة؛ فيمكنه حينذاك أن يرى إبليس ويسمعه ويجالسه، وقد نقلنا الإجماع، أو ما كاد أن يكون إجماعاً محقّقاً عند أهل القبلة في ذلك؛ فلقد تجلبب إبليس ببدن بشري لرؤوس الكفر القرشي.

روى الكليني رضي الله عنه، عن أبي بصير بإسناد موثق صحيح، عن أحدهما عليهما السلام في قوم لوط عليه السلام فقال عليه السلام: «إنّ إبليس أتاهم في صورة حسنة، فيه تأنيث، عليه ثياب حسنة، فجاء إلى شباب منهم فأمرهم أن يقعوا به، فلو طلب إليهم أن يقع بهم لأبوا عليه، ولكن طلب إليهم أن يقعوا به، فلما وقعوا به التذوه، ثمّ ذهب عنهم وتركهم فأحال بعضهم على بعض»[1].

وهو نصٌّ صريحٌ في تجسّم إبليس ببدن بشري، ومجموع الأخبار في تجسّمات إبليس فصيحةٌ في أنّ حقيقته لعنه الله يمظهرت وتجسّمت بأكثر من جسم ومظهر، وإنّما يمكن له ذلك، لأنّ حقيقته بلغت مرتبة الفعليّة التسافليّة الملكوتيّة التامّة؛ لرسوخ ملكة الشر في نفسه، إلى درجة امتناع عدمها أي الاستعداد لأدنى خير.

---

(١) الكافي (ت: علي غفاري) ٥: ٥٤٤. دار الكتب الإسلامية، طهران.

رجوع كلّ عالم الطبيعة إلى الملكوت

الحجر إذا رمي إلى الأعلى، فإنّه يرجع (=يعود) إلى مبدأ انطلاقه، وهو الأرض، وفيما نحن فيه فإنّ معنى قوله سبحانه: ﴿كُلٌّ إِلَيْنَا رَاجِعُونَ﴾ العود إلى المبدأ الملكوتي الباقي، الذي جائت منه النفوس مع أبدانها الملكوتيّة؛ فكلّ ما هو موجود في الطبيعة أو عالم الدنيا العنصري[1]، ما شئت فعبّر، نفوساً وأبداناً، عائدٌ إلى مبدئه الملكوتي بتنزهه عن زنزانة الأبدان العنصريّة وخباثة الأجسام الطبيعيّة، سيما الإنسان روحاً وبدناً. وبالجملة فكلّ الدنيّويات (الطبيعيّات) تاركةٌ فضلتها لتعود إلى مبدئها الملكوتي.

فقوله تعالى: ﴿**كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ لَهُ الْحُكْمُ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ**﴾ صريحٌ في هلاك كلّ شيء، لكن كيف يرجع ما هو هالك في ﴿**كُلٌّ إِلَيْنَا رَاجِعُونَ**﴾ ؟!!.

قلنا: لا تناف؛ فكلّ ما في الدنيا راجعٌ إلى الله تعالى بخلع قشرته الطبيعيّة وفضلته الدنيويّة؛ فالإنسان مثلاً يخلع مجموع الروح البخاري والبدن الطبيعي وهما فضلته؛ ليرجع بنفسه المتجلببة ببدنها المثالي المسانخ لها، خيراً أو شرّاً؛ إذ الراجع غير الهالك، فذاك أصل وهذا فضلةٌ له وقشر، فلا تناف، والنصوص على هذا الأصل قطعيّة ..

منها ما رواه الصفار (٢٩٠هـ) بإسناده الصحيح ذي المعنى الفصيح، عن السجّاد عليه السلام قال: «إنّ الله تعالى خلق النبيين من طينة عليين قلوبهم وأبدانهم، وخلق قلوب المؤمنين من تلك الطينة، وخلق أبدان المؤمنين من دون ذلك، وخلق الكفار من طينة سجيين قلوبهم وأبدانهم، فخلط بين الطينتين، فمن هذا يلد المومن الكافر، ويلد الكافر المؤمن، ومن هيهنا يصيب المؤمن السيئة، ومن هيهنا يصيب الكافر الحسنة؛ **فقلوب المؤمنين تحنّ إلى ماخلقوا منه، وقلوب الكافرين تحنّ إلى ماخلقوا منه**»[2].

---

(١) عالم الطبيعة (=عالم الدنيا): عالم الحركة القهريّة الجسمانيّة التدريجيّة الزمانيّة السيّالة، خروجاً من القوّة إلى الفعل، وسيأتي البيان موسّعاً في فصل الحركة الجوهريّة بما يناسب حال الكتاب .

(٢) بصائر الدرجات(ت: حسن كوجة): ٣٤. مطبعة الأحمدي، طهران. سنة ١٤٠٤هـ.

يشهد له ما رواه الكليني(٣٢٩هـ) رضي الله عنه، عن أبي علي الأشعري ومحمد بن يحيى، عن محمد بن إسماعيل، عن عليّ بن الحكم، عن أبان بن عثمان، عن زرارة، عن أبي جعفر عليه السلام قال: «**لو علم الناس كيف ابتداء الخلق ما اختلف اثنان..؛ إنّ الله عز وجل قبل أن يخلق الخلق قال: كن ماء عذباً، أخلق منك جنتي وأهل طاعتي، وكن ملحاً أجاجاً أخلق منك ناري وأهل معصيتي، ثمّ أمرهما فامتزجا؛ فمن ذلك صار يلد المؤمن الكافر والكافر المؤمن، ثمّ أخذ طيناً من أديم الأرض فعركه عركاً شديداً، فإذا هم كالذر يدبون فقال لأصحاب اليمين إلى الجنة بسلام، وقال لأصحاب الشمال إلى النار ولا أبالي، ثمّ أمر ناراً فأسعرت فقال لأصحاب الشمال: ادخلوها فهابوها فقال لأصحاب اليمين: ادخلوها فدخلوها فقال: كوني برداً وسلاماً، فكانت برداً وسلاماً فقال أصحاب الشمال: يا رب أقلنا.**

فقال: قد أقلتكم فادخلوها، فذهبوا فهابوها، فثمّ ثبتت الطاعة والمعصية، فلا يستطيع هؤلاء أن يكونوا من هؤلاء ولا هؤلاء من هؤلاء...»(١).

قلت: إسناده موثّق صحيح دون كلام .

قوله عليه السلام: (**إنّ الله عز وجل قبل أن يخلق الخلق**) الدنيوي، في عالم الملكوت، قبل وجود عالم الدنيا الطبيعي العنصري، وهو دليل ظاهر أنّ تفسير قوله تعالى: (**كُلٌّ إِلَيْنَا رَاجِعُونَ**) معيّن بالرجوع إلى مبدأ وجودهم الملكوتي الجسماني، الذي أتوا منه قبل نزولهم إلى الدنيا الفانية، وهو عالم الذر كما في النصوص المتواترة.

إذا اتّضح هذا، فإنّه يمتنع وجود عالم الطبيعة الدنيوي، نفوساً وأجساماً، من دون قيامه بالعالم الملكوتي، قيام المعلول بالعلّة الإعدادية؛ فينبغي أن يكون ضرورياً أنّ عالم الملكوت، كما هو مفاد البراهين اليقينيّة المعتضدة بالنصوص القطعيّة، علّة إعداديّة لوجود الدنيا، فالإنسان الدنيوي، يمتنع وجوده في الدنيا إلاّ بوسيط ملكوتي، له

---

(١)الكافي (ت: علي غفاري) ٣: ٨٤ .دار الكتب الإسلامية، طهران .

خصائص الملكوت من جهة، وله أيضاً خصائص الدنيا من جهة أخرى، وهذا الوسيط تارة نوري ملائكي جنّتي، وأخرى ظلماني شيطاني جهنمي سجيني ..

أخرج الكليني عن علي بن إبراهيم، عن أبيه، عن ابن أبي عمير، عن الحسين بن عثمان (الأحمسي، ثقة) عن محمد بن أبي حمزة (الثمالي رضوان الله عليه) عمن ذكره عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «**ما إخال أحداً يحنك بماء الفرات إلّا أحبنا أهل البيت، وما سقي أهل الكوفة ماء الفرات إلّا لأمر ما؛ يُصبّ فيه ميزابان من الجنة**».

قال المجلسي الأول في الروضة: صحيح[1].

قلت: صحيح، شواهده من الفريقين كثيرة، وابن بكير من أصحاب الإجماع.

والحديث ظاهرٌ كالصريح، أنّ نهر الفرات الدنيوي، ليس كذلك مطلقاً..؛ إنّما هو وجود اتحادي، بين ما هو ملكوتي باق لا يطرأ عليه نقص، ودنيوي عين النقص والفناء، والراجع منهما إلى أصله هو الملكوتي، وأما الدنيوي فهالك متلاش.

ومن ذلك ما رواه الكليني رضي الله عنه، عن علي بن إبراهيم عن أبيه، عن ابن أبي عمير، عن حفص بن البختري، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «**إنّ جبرئيل عليه السلام كرى برجله خمسة أنهار، ولسان الماء يتبعه: الفرات، ودجلة، ونيل مصر، ومهران، ونهر بلخ**»[2].

قلت: إسناده حسن صحيح دون كلام. وهو ظاهرٌ جدّاً أنّ مبدأ وجود هذه الأنهار عالم الملكوت؛ وغاية هذه الأنهار، عند فناء الدنيا، أن تعود إلى عالمها الملكوتي بعد تنزهها عن طبيعتها الدنيويّة العنصريّة الفانية .

---

(١) روضة المتقين ٥: ٤٢٧. فضل ماء الفرات.

(٢)الكافي (ت: علي غفاري) ١: ٤٠٩ .دار الكتب الإسلامية، طهران .

وأخرج أحمد بن محمد بن خالد البرقي(٢٧٤هـ) رضي الله عنه، عن أبيه، عن ابن المغيرة وابن سنان، عن طلحة بن زيد، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «**كلّ التمور تنبت في مستنقع الماء، إلاّ العجوة؛ فإنّها نزل بَعْلُها من الجنّة**»[١].

قلت: إسناده موثق صحيح، طلحة النهدي، أبو الخزرج الشامي، عامّي معتمد الكتاب، روى عنه صفوان وهو من أصحاب الإجماع، والبعل: الأصل .

وروى البرقي بإسناد حسن عن الصادق عليه السلام:«**كأني أنظر إلى الجرجير يهتز في النار**». وروى بإسناد معتبر عن النبي: «**كأنّي أنظر إلى منبته في النار**» [٢]. كما قد روى عن النبي صلى الله عليه وآله: «**كأنّي أنظر إلى الهندباء يهتز إلى الجنة**»[٣].

قلت: لا داعي لتكثير الكلام؛ فكلّ شيء طيّب، يفوح منه الخير؛ فأصله من الجنّة، سواء أكان إنساناً أم حيواناً أم نباتاً أم حجراً؛ كالحجر الأسود عظمه الله تعالى، ولا يسعنا سرد الأخبار القطعيّة في كلّ ذلك، وكلّها إرشادٌ لما ثبت في الحكمة من أنّ أصل الوجود الدنيوي برمته، خبيثاً كان أم طيّباً، إمّا الجنّة وإمّا النّار، وقد أصّلنا في بعض كتبنا[٤] أنّ المخلوقات على صنفين خبيثة وطيبة، كلّ منهما يحنّ إلى أصلٍ ملكوتي من سنخه، غايته الرجوع إليه؛ ضرورة أنّ كلّ ما خلق الله تعالى مجبول، بالجبلّة الأولى السير إلى الكمال والخير والبقاء، والإعراض عن الشرّ والخسّة والفناء، طوعاً أو قهراً.

---

(١) المحاسن (ت: جلال الحسيني) ٢: ٥٢٩. دار الكتب الإسلاميّة، طهران. طبعة أولى١٣٧٠هـ.

(٢) المحاسن (ت: جلال الحسيني) ٢: ٥١٧. دار الكتب الإسلاميّة، طهران. طبعة أولى١٣٧٠هـ.

(٣) المحاسن (ت: جلال الحسيني) ٢: ٥٠٨. دار الكتب الإسلاميّة، طهران. طبعة أولى١٣٧٠هـ.

(٤) كتاب: غاية الله من خلق العالم . من مطبوعات العتبة الحسينيّة، قسم الشؤون الدينيّة.

كلمة جامعة للشيرازي في رجوع الطبيعة

قال الشيرازي: إنّ أصل اللذات الحسية والأنوار والألوان المبتهجة والروائح والطعوم اللذيذة، والأصوات المطربة كلّها، الموجودة في الطبيعة من إفاضة النفس عليها بإذن الله سبحانه، فإليها مساقها ومعادها؛ ولأجل ذلك ترى نفوسنا تنتزع تلك الصور عن موادها إليها بقواها الحسية، وتتصرف فيها كيف يشاء بقوتها المتصرفة والمتخيلة؛ فكل ما بقي في الطبيعة، فهي في النفس، تنزّلت إليها، غير أنّ الطبيعة شوشتها وكدرتها، لما مازحتها واختلطت بها؛ إذ كانت دونها في الرتبة... .

كلّ كمال ولذة في هذا العالم، فأصله في عالم آخر، وهو هناك على وجه أتم وأقوى، وأشد وأعلى، وألذ وأصفى. وكيف يتوهم متوهم أنّ اللذات والخيرات موجودة في المحل الناقص ومعدومة في المحل الفاضل؟!. وإذا كان الأمر كما وصفناه، **فكلّ شيء يعود إلى أصله**، وكل ناقص يتوجه ويرجع إلى كماله[1].

وقال الشيرازي أيضاً: الغرض الأقصى في بناء العالم، وتحريك السماوات، وتسيير الكواكب والأجرام، وسائر الاستحالات والانقلابات، وفي إنزال الملائكة والرسل عليهم السلام من السماء، بالكتب والوحي والأنباء، أعني: أنّ **الغرض كلّه أن يصير العالم كلّه خيراً، فيزول منه الشر والنقص، ويعود إلى ما بدأ منه**، فيصير لاحقاً آخره بأوله، وعاطفاً نهاية دوره بمبدئه، فتتم الحكمة، وتكمل الخلقة، ويرتفع عالم الكون والفساد، وتبطل الدنيا، وتقوم القيامة الكبرى، وينمحق الشر وأهله، وينقرض الكفر وحزبه، ويبطل الباطل، ويحق الحق بكلماته، **فهذا هو الغرض الأقصى والمعرفة العظمى.**

فظهر من هذا البيان أنّ الأجسام وطبائعها وقواها، كلّها عرضة للدثور والفناء، ولا حظ لها من الديمومة والبقاء، **فاحفظ هذا السر المخزون، والعلم المكنون، الذي لا يمسه إلاّ المطهرون... .**

---

(١) الأسفار٥: ١٩٦. دار إحياء التراث العربي، بيروت. الطبعة الثالثة سنة: ١٩٨١م.

وقد مرّ بيان أنّ **الوجود الجسماني ممزوج بالأعدام، ومختلط لبّه بالقشور، وصفاه بالكدور، فسمّيت تلك الشوائب المكدرة شراً ووبالاً**، لما كانت معوقة للخيرات، وحصلت من ذلك الأشياء المتضادة، المخالفة بعضها لبعض، من الشرور والنقائص والآفات والمحن، وسائر ما يوجد في هذا العالم الطبيعي..، وهو بجملته عالم الكون والفساد، وعالم التضاد...، **فكلّ شيء يعود إلى أصله، وكلّ ناقص يتوجه ويرجع إلى كماله**، وكلّ سعيد ينقلب إلى أهله مسروراً، وكلّ شقي يتعذب مدّة بشقائه، وتتبدل عليه جلوده، نضجاً بعد نضج، حتى يصعد إلى دار النعيم، أو يهوي إلى مقره في الحميم: ﴿فَأَمَّا مَنْ طَغَى (٣٧) وَآثَرَ الْحَيَاةَ الدُّنْيَا (٣٨) فَإِنَّ الْجَحِيمَ هِيَ الْمَأْوَى (٣٩) وَأَمَّا مَنْ خَافَ مَقَامَ رَبِّهِ وَنَهَى النَّفْسَ عَنِ الْهَوَى (٤٠) فَإِنَّ الْجَنَّةَ هِيَ الْمَأْوَى﴾.

ثمّ لو تأملت قليلاً، لوجدت أنّ النفس التي وقع لها أدنى ارتفاع عن مقام الطبيعة[١]، ودرجة الحس، فهي غير راضية في الكون مع الطبيعة[٢]، ولا مشتاقة في الرجوع إليها؛ لأنّها مجبولة في محبّة البقاء[٣]، والتفاخر على أتم الحالات، ولو لم يكن ذلك مقتضى غريزة كلّ نفس، لما كانت كل واحدة من النفوس البشرية بل الحيوانية، يشتهي أن يكون أمير نوعه، وسلطان بلده، ورئيس أهله.

وهذا شيء مركوز في جبلّة كلّ ذي نفس، أعني: الارتقاء إلى مرتبة العقل، واشتياقها إليه أكثر من اشتياقها إلى مرتبة الحس والطبيعة، وسائر الأشياء الدنية والشهوات الحسية، إنْ لم يعقها عائق[٤]، ولم يخرجها مخرج عن فطرتها الأصلية إلى فطرة الطبيعة وما دونها.

---

(١) مقام الطبيعة هو عالم الدنيا، وهو عالم الخروج من القوّة إلى الفعل.

(٢) لخسّة عالم الطبيعة وماديّتها، ولشرف النفس وتجرّدها ذاتاً؛ فهي من عالم الملكوت.

(٣) فالنفس بالفطرة والجبلّة، مشتاقة للرجوع إلى الملكوت والبقاء، وتبغض الدنيا لأنّها عين الفناء.

(٤) كالعجب بالنفس والغرور، كقوله تعالى في بيان حال بلعم لعنه الله: ﴿وَلَوْ شِئْنَا لَرَفَعْنَاهُ بِهَا وَلَكِنَّهُ أَخْلَدَ إِلَى الْأَرْضِ وَاتَّبَعَ هَوَاهُ فَمَثَلُهُ كَمَثَلِ الْكَلْبِ﴾. وقوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا مَا لَكُمْ إِذَا قِيلَ

فإذا كانت النفس سليمة الفطرة، غير مريضة، كان شوقها إلى ما فوقها، إذ كانت معالي الأمور أشبه إليها[١]، كما أنّ سفسافها ونقائصها أشبه بالطبيعة[٢]، فالنفس إذن مجتهدة دائماً في طلب البقاء، كارهة من التجدد والزوال؛ والبقاء كما علمت ليس من صفات الطبيعة وإنّما هو من صفات العقل[٣]؛ فبهذا الاجتهاد الغريزي إذا وصلت إلى مرادها وهو مقام العقل[٤]، تخلّت عن الطبيعة واتحدت بالعقل؛ وقد علمت أيضاً فيما مضى، صحّة اتحاد النفس بالعقل[٥].

وليس أنّ النفس إذا انفصلت عن الطبيعة بقيت للطبيعة هوية منفصلة عن هوية النفس؛ لأنّ هذا من سخيف القول كما مرّ بيانه غير مرة؛ فإذا ارتحلت النفس عن مقام الطبيعة[٦]، بطلت الطبيعة ودثرت[٧]؛ لأنّ قيامها بالنفس، كما أنّ قوام النفس بالعقل، وقوام الكلّ بالحي القيوم، ولأجل أنّ قوام الطبيعة بالنفس، وكأنّها كانت تحس بالفناء

لَكُمُ انْفِرُوا فِي سَبِيلِ اللهِ اثَّاقَلْتُمْ إِلَى الْأَرْضِ أَرَضِيتُمْ بِالْحَيَاةِ الدُّنْيَا مِنَ الْآخِرَةِ فَمَا مَتَاعُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا فِي الْآخِرَةِ إِلَّا قَلِيلٌ﴾.

(١) ضرورة أنّ أصل عالم النفس، قبل أن تكون جسمانيّة متعلقة بالبدن العنصري، أو ملكوتيّة متعلّقة ببدن المثال، هو عالم العقل، وهو أشرف عوالم الإمكان مطلقاً.

(٢) ضرورة أنّ عالم الطبيعة (=الدنيا) دني هالك فان؛ لخسّته؛ قال تعالى: ﴿وَمَا أُوتِيتُمْ مِنْ شَيْءٍ فَمَتَاعُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَزِينَتُهَا وَمَا عِنْدَ اللهِ خَيْرٌ وَأَبْقَى أَفَلَا تَعْقِلُونَ﴾.

(٣) فإن غاية النفس هو الرجوع إلى مبدأ وجودها، وهو عالم العقل.

(٤) كما في تنزّه نفس جعفر الطيّار الإنسانيّة ؛ لتكون ملكاً من الملائكة.

(٥) فغاية النفس عند الحكماء الإلهيين أن تكون عقلاً بالفعل، وهو معنى رجوعها إلى عالم العقل؛ إذ هي قد أنزلت من هذا العالم لاغترارها بنفسها؛ فغايتها الرجوع إليه بالجبلّة المودعة فيها.

(٦) بالموت حينما تفارق البدن العنصري، وعالم الطبيعة هو عالم الدنيا العنصري؛ فكما أنّ النفس الإنسانيّة إذا فرقت بدنها اندثر وهلك؛ فإنّ بدن الطبيعة يندثر إذا فارقته النفس المدبّرة لها، وسيأتي بعض الإشارة لهذا في موت الملائكة.

(٧) وهو معنى قوله تعالى: ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ لَهُ الْحُكْمُ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ﴾.

والاضمحلال دون النفس، صارت جذابة للنفس إليها ومتروقة في عينها، حائلة بينها وبين تقدسها وطهارتها واتصالها بالعقل؛ مخافة أن تبطل وتضمحل.

وهذا أيضاً لحكمة ومصلحة من الله[١]، في اشتغال النفس برهة من الزمان؛ لتدبير عالم الطبيعة، إلى أن يقضي الله أمراً كان مفعولاً؛ فإذن قد ثبت بالبرهان المأخوذ من العلة الغائية أنّ **جميع عالم الطبيعة داثر هالك**[٢].اهـ.

---

(١) ذكرنا الحكمة في كتابنا عالم الذر وكتابنا الآخر البداء؛ موجزها أنّ الله تعالى أراد أن يرحم العباد، فأنزلهم إلى الدنيا = عالم الشقاء؛ ليغفر لهم فشلهم في امتحان عالم الذر .

(٢) الأسفار٥: ١٩٤-١٩٧ . دار إحياء التراث العربي، بيروت . الطبعة الثالثة سنة: ١٩٨١م.

التمثّل النزولي البرزخي للملكين منكر ونكير!!

قال الشيخ المفيد (٤١٣هـ) رضي الله عنه: قيل إنّما سُمّي ملكا الكافر ناكراً ونكيراً؛ لأنّه ينكر الحق وينكر ما يأتيانه به ويكرهه، وسُمّي ملكا المؤمن مبشراً وبشيراً؛ لأنّهما يبشرانه من الله تعالى بالرضا والثواب المقيم، وأنّ هذين الاسمين ليسا بلقب لهما، وإنّهما عبارة عن فعلهما، وهذه أمور يتقارب بعضها من بعض، ولا تستحيل معانيها، والله سبحانه أعلم بحقيقة الأمر فيها[١].اهـ.

أخرج الكليني عن محمد بن يحيى، عن أحمد بن محمد بن عيسى، عن الحسين بن سعيد، عن القاسم بن محمد، عن علي بن أبي حمزة، عن أبي بصير قال لأبي عبد الله الصادق عليه السلام في منكر ونكير: جعلت فداك، يدخلان على المؤمن والكافر في **صورة واحدة؟!**.

فقال عليهم السلام: «لا»[٢].

قلت: إسناده ضعيف على المشهور، فيه القاسم الجوهري، وقد اعتبره غير واحد؛ لكونه من رواة ابن قولويه، وفيه البطائني، وقد اعتمد غير واحد من أصحابنا رضي الله عنه مروياته قبل انحرافه، وهو الصحيح الراجح .

روى الكليني محمد بن يحيى، عن أحمد بن محمد بن عيسى، عن الحسن بن علي، عن غالب بن عثمان، عن بشير الدهان، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «**يجيء الملكان منكر ونكير إلى الميت حين يدفن، أصواتهما كالرعد القاصف، وأبصارهما كالبرق الخاطف، يخطان الأرض بأنيابهما ويطئان في شعورهما...**»[٣].

---

(١) تصحيح الاعتقاد (ت: حسين دركاهي): ٩٩. الطبعة الأولى ١٤١٣هـ.

(٢) الكافي (ت: علي غفاري) ٣: ٢٣٩ . دار الكتب الإسلامية، طهران.

(٣) الكافي (ت: علي غفاري) ٣: ٢٣٦ . دار الكتب الإسلامية، طهران.

قلت: إسناده مختلف فيه، ضعيف على المشهور، رواته موثقون، إلاّ بشير فمجهول الحال، أخرج له ابن قولويه في الكامل، فهو صحيح على ذلك .

وفي رواية أخرجها الكليني، عن علي بن إبراهيم عن أبيه عن عمرو بن عثمان وعدة من أصحابنا عن سهل بن زياد عن أحمد بن محمد بن أبي نصر والحسن بن علي جميعا عن أبي جميلة مفضل بن صالح عن جابر عن عبد الأعلى وعلي بن إبراهيم عن محمد بن عيسى عن يونس عن إبراهيم عن عبد الأعلى عن سويد بن غفلة قال قال أمير المؤمنين: « **فإذا أدخل قبره، أتاه ملكا القبر، يجران أشعارهما، ويخدان الأرض بأقدامهما، أصواتهما كالرعد القاصف**» (١).

قلت: إسناد الثاني والثالث صحيح على الأظهر .

وروى الكليني عدة من أصحابنا، عن سهل بن زياد، عن عبد الرحمن بن أبي نجران، عن عاصم بن حميد، عن أبي بصير قال: سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: «إذا وضع الرجل في قبره أتاه ملكان ملك عن يمينه، وملك عن يساره، وأقيم الشيطان بين عينيه، عيناه من نحاس، فيقال له كيف تقول في الرجل الذي كان بين ظهرانيكم؟!.

قال: فيفزع له فزعة؛ فيقول إذا كان مؤمناً: أعن محمد رسول الله صلى الله عليه وآله تسألاني؟!. فيقولان له: نم نومة لا حلم فيها، ويفسح له في قبره تسعة أذرع، ويرى مقعده من الجنة، وهو قول الله عز وجل:﴿ **يُثَبِّتُ اللهُ الَّذِينَ آمَنُوا بِالْقَوْلِ الثَّابِتِ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَفِي الْآخِرَةِ**﴾ .

وإذا كان كافراً قالا له: من هذا الرجل الذي خرج بين ظهرانيكم؟!. فيقول: لا أدري؛ فيخليان بينه وبين الشيطان»(٢).

قلت: إسناده صحيح على الأقوى.

---

(١) الكافي (ت: علي غفاري) ٣: ٢٣١ . دار الكتب الإسلامية، طهران.

(٢) الكافي (ت: علي غفاري) ٣: ٢٣١ . دار الكتب الإسلامية، طهران.

أخرج الترمذي قال :حدثنا أبو سلمة يحيى بن خلف، قال: حدثنا بشر بن المفضل، عن عبد الرحمن بن إسحاق، عن سعيد بن أبي سعيد المقبري، عن أبي هريرة قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «إذا قبر الميت، أو قال: أحدكم، **أتاه ملكان أسودان أزرقان، يقال لأحدهما: المنكر، وللآخر: النكير**، فيقولان: ما كنت تقول في هذا الرجل؟ فيقول: ما كان يقول: هو عبد الله ورسوله، أشهد أن لا إله إلا الله، وأن محمدا عبده ورسوله، فيقولان: قد كنا نعلم أنك تقول هذا، ثم يفسح له في قبره سبعون ذراعا في سبعين، ثم ينور له فيه، ثم يقال له، نم، فيقول: أرجع إلى أهلي فأخبرهم، فيقولان: نم كنومة العروس الذي لا يوقظه إلا أحب أهله إليه، حتى يبعثه الله من مضجعه ذلك، وإن كان منافقا قال: سمعت الناس يقولون، فقلت مثله، لا أدري، فيقولان: قد كنا نعلم أنك تقول ذلك، فيقال للأرض: التئمي عليه، فتلتئم عليه، فتختلف فيها أضلاعه، فلا يزال فيها معذبا حتى يبعثه الله من مضجعه ذلك».

قال الترمذي: وفي الباب عن علي، وزيد بن ثابت، وابن عباس، والبراء بن عازب، وأبي أيوب، وأنس، وجابر، وعائشة، وأبي سعيد، كلهم رووا عن النبي صلى الله عليه وسلم في عذاب القبر. حديث أبي هريرة حديث حسن غريب [١].

الأخبار في تمثّل الملكين في القبر، بأبدان المثال البرزخيّة، ينبغي أن يكون من الضروريّات؛ للأخبار القطعيّة عند الفريقين عن النبي صلى الله عليه وآله؛ إذ أحوال وأفعال الملكين ممتنعة إلاّ بجسميّة ما ؛ فإن لم تكن دنيويّة، تعيّن أن تكون برزخيّة أو مثاليّة أو ملكوتيّة ما شئت فعبّر ..

فقوله عليه السلام: **(ملكا القبر، يجران أشعارهما، ويخدان الأرض بأقدامهما، أصواتهما كالرعد القاصف)** ممّا يستلزم الجسميّة دون أدنى كلام، والحمل على المجاز والتجوّز بضاعة مستروح قصير النظر .

---

(١) سنن الترمذي (ت: بشار عواد) ٢: ٣٧٤، رقم: ١٠٧١ . دار الغرب الإسلامي، بيروت.

التمثلات المتزلزلة للنفوس الناقصة!!

قد بان أنّ النفس إذا تغيّرت جوهريّاً بالملكات الراسخة الخيّرة المانعة من عدمها، أضحت في الارتقاء ملكاً من الملائكة أو ذاتاً قدسيّة، وإذا تغيّرت بالملكات الشريّة الراسخة المانعة من عدمها، أضحت في التسافل كلباً أو قرداً أو خنزيراً... .

لكن ما حال النفس التي جمعت بين الملكات الراسخة غير المانعة من عدمها(١)، أو الأحوال المتقابلة ما شئت فعبّر، كما هو حال أكثر الخلق؛ كالمسلم المصلّي الزاني..؛ فهل ستتجسّم النفس ببدن يسانخ الصلاة أم يسانخ الزنا ، أم ماذا؟!.

قلنا: تمثل النفس وتجسّمها، بعد الموت، على قسمين ناقص وتام، يدور الأوّل على الفعليّة التامّة، والثاني على الفعليّة الناقصة، وثمّة ثالث أيضاً؛ كالآتي:

الأوّل: التمثّل التام المستقر .

تتمثّل النفس الخيّرة مثلاً، ذات الملكة المانعة من عدمها، بصورة خيريّة لا غير، يمتنع أن يكون لها صورة شريّة تنافيها؛ لانعدام الاستعداد لعدمه؛ فصورة جعفر الملائكيّة كمال تام في الشرف والعلو(٢)، وافتراض أن يكون لها صورة خسيسة أخرى كالقرديّة، خلفٌ ممتنع مردّه إلى اجتماع النقيضين، الشرف واللاشرف، الكمال واللاكمال.

والأصح أنّهما من اجتماع الملكة وعدمها الممتنع، ولا بأس بأن يكون ممتنع لاجتماع النقيضين، فمرد ذاك إلى هذا، وكذا الكلام في الخلف.

---

(١) ننبه لزوماً أنّ الملكات الراسخة على قسمين:

الأول: الراسخة، التي يمتنع أن تزول (=مانعة من عدمها)؛ كعتو أصحاب السبت القردة، وكملكة الاستكبار التي هي عين ذات إبليس الرجيم، وهذه الملكة عين الذات (=مانعة من عدمها).

والقسم الثاني: الراسخة غير المانعة من عدمها، فليست هي عين الذات كما في الأوّل، من قبيل المسلم الزاني الذي تكرر منه الزنا مع إمكان التوبة، وكلامنا هيهنا في هذا القسم لا الأول، فانتبه.

(٢) نبهنا أنّ ملائكيّة جعفر فيما ربما يرجح، من سنخ ملائكة التدبير الملكوتيين؛ كملائكة النار والجنّة ومنكر ونكير صلوات الله عليهم، وهؤلاء -ملكوتيّاً- متجسمين بأبدان مثاليّة عندنا دون كلام.

وكذا الكلام في العكس، فتمثّل ملكة العتو الإسرائيليّة بصورة القرديّة التي هي خسّة كاملة وتسافل تام: ﴿طَبَعَ اللهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ﴾، يمنع أن يكون لنفوسهم العاتية أيّ استعداد للصور الملائكيّة التي هي عين الشرف التام، وإلاّ لزم اجتماع النقيضين.

الزبدة: التمثّل التام للنفس، يعني أنّ الملكة، خيراً أو شرّاً، مانعة من عدمها.

الثاني: التمثّل الناقص المتزلزل .

أمّا بالنسبة للنفوس الناقصة، بل المتوسطّة، ذات الملكات المتقابلة، غير المانعة من عدمها، فلا يمتنع اجتماعها كلّها في النفس الواحدة على تقابلها؛ ضرورة أنّها غير مانعة من عدمها؛ فما زال فيها استعداد لأن تكون كذا، وأن تكون كذا، وأن تكون كذا وكذا، فكلّها أو كثيرٌ منها، ممّا يتمثّل يوم الحشر للنفس الناقصة، تمثلاً ناقصاً غير كامل، إلى أن تستكمل في اختبارات السراط فعليتها التامة..

بالجملة: التمثّل الناقص للنفس، يعني أنّ الملكة خيراً أو شرّاً غير مانعة من عدمها؛ فيمكن أن يكون للنفس بدنا مثالياً مركباً مسانخاً لملكتين متقابلتين شريّة وخيريّة، أحدهما السخاء فيكون جميلاً، وثانيهما الزنا فيكون نتناً، كما يمكن أن يكون للنفس بدناً إنسانيّاً حسناً مع أنياب كلب إذا جمع بين ملكتين غير مانعتين من عدمهما: أحدهما الإيمان الناقص، وثانيهما أكل الحرام .

وهذا هو تفسير ما ورد في الأخبار الثابتة الآتية في الفصل الآتي، أنّ الميت إذا مات يتجلى له عمله الصالح بهيئة حسنة، كما يتجلّى ذات الوقت عمله السيء بهيئة سيئة، فالوجه فيه ما ذكرناه، فإنّ هذه الملكات غير راسخة تماماً، أي غير مانعة من عدمها؛ أمّا إذا كانت راسخة، فإنّه لا يتمثل للنفس إلاّ مثالاً واحداً، خيراً أو شراً، كما في ملائكيّة جعفر، وقرديّة أصحاب السبت ..

يدلّ على استكمال النفس الناقصة يوم السراط، صحيح هشام الآتي، عن الصادق عليه السلام، أنّه سئل عمّن مات في الفترة، وعمن لم يدرك الحنث، والمعتوه؟!.

فقال عليه السلام: «**يحتج الله عليهم..؛ يرفع لهم ناراً، فيقول لهم ادخلوها، فمن دخلها كانت عليه برداً وسلاماً، ومن أبى قال: ها أنتم قد أمرتكم فعصيتموني**»[١].

قلت: إسناده حسن صحيح بإجماع.

وهو صريحٌ في استكمال النفوس الناقصة يوم الحساب، وأنّ فعليّة ملكاتهم؛ لكونها غير مانعة من عدمها، ناقصة[٢]، لا تؤهلهم دخول الجنّة أو النار قبل الاختبار؛ إذ يمتنع دخول النفوس الجنّة والنّار قبل أن تكون ملكاتها راسخة مانعة من عدمها؛ خيراً أو شراً، فاستوعب هذا جيّداً؛ فإنّه يدفع كثير الألغاز .

مع ألفات النظر أنّ كثرة حيثيات النفس وقواها المتقابلة، لا تضرّ بوحدتها الواحدة؛ إذا أخذت هذه الحيثيّات بالقوّة لا بالفعل، فالنفس واحدة لها قوى متنافية؛ ففيها قوة الخير من جهة، وقوة الشر من جهة أخرى، وأمّا القوتان الأخريان، الغضب والشهوة، فمطيّتان للخير والشر، فكلّها موجودة في النفس بالقوة لا بالفعل؛ فليس هناك في مرتبة الفعل إلاّ أمرٌ واحد؛ فإمّا خيرٌ مانع من عدمه، وإمّا شرٌّ مانعٌ من عدمه.

بالجملة: لا تباين بين قوى النفس الخيريّة والشريّة، في مرتبة الاستعداد والقوة، وإنّما في مرتبة التحقق والفعليّة، فكلّها ستتمثّل تمثّلاً ناقصاً إلى أن تستكمل فعليّتها التامّة المانعة من عدمها يوم الحساب، وقد بيّنا أنّ الاستكمال الناقص منزه عن المادة بمعنى الخروج من القوة إلى الفعل، وإنّما من الفعليّة إلى ما هو أشد فعليّة؛ فالنفس على السراط وإن كانت عين الفعليّة منزهة عن الخروج من القوّة إلى الفعل، لكنّها مع ذلك غير مؤهلة لدخول الجنّة أو النار، إلّا بالتطهير أو الاختبار.

---

(١) الكافي (ت: علي غفاري) ٣: ٢٤٩ . دار الكتب الإسلامية، طهران.

(٢) ننبه بشدّة إلى أنّ النقصان، لا يعني عدم فعليّة عالم القبر والآخرة؛ ففعليّتها تامة دون كلام..؛ ما عنيناه بالنقصان، عدم أهليّة دخول هذه النفوس الجنّة أو النار قبل الاختبار؛ فلا يختلطنّ عليك.

النص على وجود الجسد المثالي

أخرج الكليني عن علي بن إبراهيم، عن أبيه، عن الحسن بن محبوب، عن أبي ولاد الحناط، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: قلت له جعلت فداك يروون أنّ أرواح المؤمنين في حواصل طيور خضر حول العرش؟!.

فقال عليه السلام: «لا، المؤمن أكرم على الله من أن يجعل روحه في حوصلة طير، **ولكن في أبدانٍ كأبدانهم**»[١].

قلت: إسناده حسنٌ صحيحٌ بإجماع.

قوله عليه السلام: (**في أبدانٍ كأبدانهم**) نصٌّ أنّ بدن الميت بعد الموت، ليس هو بدنه الدنيوي من كلّ جهة؛ لمكان الكاف في: (**كأبدانهم**) ولا ينافي هذا عينيّة أحدهما للآخر؛ فإنّ الثاني فضلة للأوّل وقشر؛ وإلاّ لزم التناسخ الممتنع، كما سيتّضح.

الزبدة: قوله عليه السلام(في أبدانٍ كأبدانهم) ينفي ما توهّمه بعض المتكلمين أنّ المعاد الجسماني يعني عود عين هذا البدن الدنيوي العنصري، فهذا ممتنع باطل؛ فالإمام عليه السلام لم يقل عين أو نفس أبدانهم، بل (**كأبدانهم**) وهذا يتلائم جدّاً مع ما قلناه من أنّ البدن الدنيوي فضلةٌ وقشرٌ للبدن المحشور (=المثالي=الأصلي) يشهد له..

ما رواه الكليني عن محمد عن أحمد، عن الحسين بن سعيد، عن أخيه الحسن، عن زرعة، عن أبي بصير قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام إنا نتحدث عن أرواح المؤمنين؛ أنّها في حواصل طيور خضر ترعى في الجنة وتأوي إلى قناديل تحت العرش؟!.

فقال عليه السلام: «**لا...، في روضة، كهيئة الأجساد، في الجنة**»[٢].

قلت: إسناده موثق صحيح .

---

(١) الكافي (ت: علي غفاري) ٣: ٢٤٤ . دار الكتب الإسلامية، طهران.

(٢) الكافي (ت: علي أكبر غفاري) ٣: ٢٤٥ . دار الكتب الإسلامية، طهران.

وروى الشيخ أبو جعفر محمد بن الحسن الطوسي (٤٦٠هـ) في التهذيب بإسناده الصحيح عن علي، عن أبيه، عن ابن أبي عمير، عن حمّاد، عن أبي بصير قال: سألت أبا عبدالله عليه السلام عن أرواح المؤمنين؟!.

فقال عليه السلام: «**في الجنّة، على صور أبدانهم، لو رأيته لقلت فلان**»[١].

يشهد لذلك، ما رواه الكليني أيضاً عن محمد بن يحيى، عن أحمد بن محمد بن عيسى، عن محمد بن خالد، عن القاسم بن محمد، عن الحسين بن أحمد، عن يونس بن ظبيان قال: كنت عند أبي عبد الله عليه السلام فقال في روح المؤمن: «...**فإذا قبضه الله عز وجل صير تلك الروح في قالب كقالبه في الدنيا؛ فيأكلون ويشربون، فإذا قدم عليهم القادم عرفوه بتلك الصورة التي كانت في الدنيا**»[٢].

قلت: حديث صحيح، وفي هذا الإسناد ضعفٌ ولين .

روى الكليني عن علي بن إبراهيم، عن أبيه، عن ابن أبي عمير، عن محمد بن عثمان، عن أبي بصير، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن أرواح المؤمنين؟!!. فقال عليه السلام: «**في حجرات في الجنة، يأكلون من طعامها، ويشربون من شرابها**»[٣].

قلت: إسناده حسن صحيح. وكونهم يأكلون ويشربون ممتنعٌ بالأجساد الدنيويّة؛ ضرورة أنّها مقبورة هامدة تحت الأرض، وإنّما على قالبها وصورتها وهيئتها؛ فهي صريحةٌ في جسدين وقالبين، أحدهما هامدٌ مقبور في القبر الدنيوي، والثاني أخرويّ، وهو الذي يأكل ويشرب ويتنعم إذا كان مؤمناً، أو يتعذّب إذا كان جاحداً ..

---

(١) التهذيب(ت: علي أكبر غفاري)١: ٤٦٦ . دارالكتب الإسلامية، طهران . الطبعة الأولى.

(٢) الكافي (ت: علي غفاري) ٣: ٢٤٥ . دار الكتب الإسلامية، طهران.

(٣) الكافي (ت: علي غفاري) ٣: ٢٤٥ . دار الكتب الإسلامية، طهران.

عدا النصوص المتقدّمة، أخرج الكليني عن محمد بن يحيى، عن محمد بن أحمد، عن أحمد بن الحسن، عن عمرو بن سعيد، عن مصدق بن صدقة، عن عمّار بن موسى، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: سئل عن الميت يبلى جسده؟!.

قال الصادق عليه السلام: «**نعم، حتى لا يبقى له لحم، ولا عظم إلاّ طينته التي خلق منها؛ فإنّها لا تبلى؛ تبقى في القبر مستديرة، حتى يُخلق منها، كما خلق أول مرة**»[1].

قلت: إسناده موثق صحيح .

قوله عليه السلام: (**إلاّ طينته التي خلق منها، لا تبلى،؛ تبقى..**) كالصريح أنّ البدن المحشور لا يعاد من بعد عدم، بل هو موجود متحد مع النفس في عالمي الدنيا والآخرة، بتوسّطه تضفى الحياة على البدن الدنيوي.

وقوله عليه السلام : (**لا يبقى له لحم، ولا عظم**) صريحٌ فصيحٌ في فناء بدنه الدنيوي وفساده، وأنّه فضلة وقشر لا غير، نسبته إلى المثالي كنسبة بدنه السمين إلى بدنه الرشيق، مع أنّ البدن واحد على الفرضين.

كما أنّ مجموع قوله عليه السلام: (حتى لا يبقى له لحم، ولا عظم إلاّ طينته التي خلق منها؛ **فإنّها لا تبلى**) صريحٌ أنّ مادة البدن الأخروي مطويّة مستورة في مادة البدن الدنيوي، لا تدرك غالباً إلاّ بحواس الآخرة بعد الموت.

وننبه إلى أنّ حشر الإنسان يوم القيامة بجسده الدنيوي، من دون تنزهه عن كلّ خصائصه الدنيويّة ممتنعٌ عقلاً؛ للزوم اجتماع النقيضين، الفعليّة واللافعليّة؛ فعالم الآخرة نفوساً وأبداناً عين الفعليّة، والأبدان الدنيويّة آلة للخروج من القوّة إلى الفعل لا فعليّة لها، وهذا خلفٌ ممتنع مردّه إلى اجتماع النقيضين.

هذا الامتناع هو الذي حدا بكثيرٍ من الفلاسفة لإنكار المعاد الجسماني؛ لتوهمهم أنّ الجسم المعاد يوم القيامة هو عين الجسد الدنيوي مع كلّ خصائصه الطبيعيّة الدنيويّة،

---

(١) الكافي (ت: علي غفاري) ٣: ٢٥١ . دار الكتب الإسلامية، طهران.

وقد بان أنّه توهم باطل؛ فعدا ما ذكرنا فإنّ نصوص أهل البيت عليهم السلام، صريحةٌ أنّ أبدان ما بعد الموت: (على صور أبدانهم) لا أنّها عين أبدانهم من كل جهة، بلى هي عينها على نحو الإبهام (=لا تبلى) كما أوضحنا ..

إذا اتّضح كلّ هذا، نلمح إلى أنّ بين تمثّل الأعمال وبين الأبدان الأخرويّة المثاليّة مناسبة تامّة؛ فمردّ تفاوت أبدان أهل الآخرة، إلى التفاوت الجوهري للنفوس بما انفعلت من الملكات خيراً أو شرّاً؛ إذ الأبدان ظلال ورقائق ومظاهر وجلابيب للنفس.

فتمثّل ملكة الخير المانعة من عدمها عند جعفر الطيّار، التي هي عين ذاته، إلى ملك يطير مع الملائكة بجناحين، بناءً على أنّ ملائكيّة جعفر من عالم المثال، ممتنعٌ حسب قوانين الدنيا الفانية وخصائصها العدميّة..، كما أنّ تجسّم ملكة العتو عند أصحاب السبت، إلى قرد، ممتنعٌ(١) حسب قوانين الدنيا الفانية، وإنّما هي قوانين ملكوتيّة تعجز عنها الدنيا، غاية الأمر أنّ الله تعالى كشف لبني آدم ما جرى على أصحاب السبت؛ لغرض العبرة والعضة والاعتبار ..

وأيضاً فإنّ كل بني آدم يرون شيئاً من هذا العالم قبيل موتهم، كما هو صريحُ أخبار المعاينة القطعيّة، على أنّ النصوص القرآنيّة نطقت بما لا يبقى معه ريب، بوجود عالم المثال وأنّه غير محسوس لغالب البشر، كما في قوله تعالى: ﴿**النَّارُ يُعْرَضُونَ عَلَيْهَا غُدُوًّا وَعَشِيًّا وَيَوْمَ تَقُومُ السَّاعَةُ أَدْخِلُوا آلَ فِرْعَوْنَ أَشَدَّ الْعَذَابِ**﴾ مع أنّ أبدانهم الدنيويّة مقبورة هامدة لم تمسها النار.

---

(١) بناءً على أصالة الماهيّة؛ ولا يستقيم إلاّ على أصالة الوجود التشكيكيّة، وماديّة النفس وحركتها الجوهريّة التي قال بها صدر المتألهين الشيرازي رضي الله عنه.

والحركة الجوهريّة للنفس -بناءً على أصالة الوجود التشكيكيّة- تعني: أنّ في النفس القابليّة لأن تكون أيّ نوع ارتقاءً أو تسافلاً؛ ففي الإنسان قابليّة لأنْ يكون ملكاً إذا عمل خيراً، وفيه قابليّة لأن يكون قرداً إذا عمل شرّاً، بل لأن يكون شيطاناً من سنخ إبليس كما نبهنا كثيراً.

قال الشيرازي رضي الله عنه في الهداية: **إنّ إعادة النفس إلى بدن، مثل بدنها الذي كان لها في الدنيا، مخلوق من سنخ هذا البدن**[١]، بعد مفارقتها عنه في القيمة، كما نطقت به الشريعة من نصوص التنزيل، وروايات كثيرة متظافرة لأصحاب العصمة والهداية، **غير قابلة للتأويل**؛ كقوله تعالى: ﴿**قالَ مَنْ يُحْيِ الْعِظامَ وهِيَ رَمِيمٌ قُلْ يُحْيِيهَا الَّذِي أَنْشَأَها أَوَّلَ مَرَّةٍ وهُوَ بِكُلِّ خَلْقٍ عَلِيمٌ**﴾، ﴿**فَإِذا هُمْ مِنَ الْأَجْداثِ إِلى رَبِّهِمْ يَنْسِلُونَ**﴾وقوله: ﴿**أَيَحْسَبُ الْإِنْسانُ أَلَّنْ نَجْمَعَ عِظامَهُ (٣) بَلى قادِرِينَ عَلى أَنْ نُسَوِّيَ بَنانَهُ**﴾ أمرٌ ممكن غير مستحيل، فوجب التصديق بها؛ لكونها من ضروريات الدين، **وإنكارها كفر مبين**، ولا استبعاد أيضاً فيها[٢] .

مرّ وسيأتي، استحالة تعلق النفس ببدنها الدنيوي بعد الموت، وإلاّ لزم اجتماع النقيضين، الدنيوي واللادنيوي، الفعليّة واللافعليّة؛ فمقصوده الشريف ما ذكرناه مراراً من أنّ حقيقة بدن الإنسان يوم المعاد والقيامة هو بدنه الشبحي المثالي الملكوتي، المتحد مع النفس قبل وبعد الموت، أمّا بدنه الدنيوي فهو قشر هالك، وفضلة فانية تتلاشى وتزول وتنعدم بالموت.

فقوله تعالى: ﴿**فَإِذا هُمْ مِنَ الْأَجْداثِ إِلى رَبِّهِمْ يَنْسِلُونَ**﴾ وغيرها من آيات الكتاب الكريم ظاهرةٌ في أنّ الأبدان الأخرويّة هي عين الدنيويّة المنزهة عن الفضلة، كما أنّ الأبدان الدنيويّة هي عين الأخرويّة مع الفضلة؛ لقوله عليه السلام: (**صير تلك الروح في قالب كقالبه في الدنيا**) فليس هو عينه ولا هو غيره.

---

(١) البدن الدنيوي من سنخ بدن المثال (=الأصلي) رقيقةٌ له، كما أنّ بدن المثال من سنخ النفس رقيقةٌ لها؛ فبين الجميع تناسخ طولي، على أنّ منشأ مسانختهما للنفس ملكاتها وهيئاتها الجوهريّة؛ ضرورة أنّهما كلٌّ في رتبته، رقيقة لها.

(٢) الهداية الأثيريّة(أحمد السايح) ٢: ٢٤٢. مكتبة الثقافة الدينيّة، القاهرة . طبعة أولى ٢٠٠٨م.

الإجماع على وجود الجسد البرزخي المثالي!!

قال الشيخ المفيد (٤١٣هـ) رضي الله عنه في أوائل المقالات: القول في تنعيم أصحاب القبور وتعذيبهم، وعلى أيّ شيء يكون الثواب لهم والعقاب، ومن أي وجه يصل إليهم ذلك، وكيف تكون صورهم (=أشكالهم) في تلك الأحوال؟!.

وأقول: **إنّ الله تعالى يجعل لهم أجساماً كأجسامهم في دار الدنيا**، ينعم مؤمنيهم فيها ويعذب كفارهم فيها وفساقهم فيها، **دون أجسامهم التي في القبور** يشاهدها الناظرون تتفرق وتندرس وتبلى على مرور الأوقات، وينالهم ذلك في غير أماكنهم من القبور، وهذا يستمر على مذهبي في النفس، ومعنى الإنسان المكلف عندي هو: الشيء المحدث القائم بنفسه، الخارج عن صفات الجواهر والأعراض، ومعي به روايات عن الصادقين من آل محمد صلى الله عليه وآله، ولست أعرف لمتكلم من الإمامية قبلي فيه مذهباً فأحكيه، **ولا أعلم بيني وبين فقهاء الإمامية وأصحاب الحديث فيه اختلافاً**[1].اهـ.

قلت: كلامه في الجملة، مع الإغماض عن التفاصيل، كالإجماع المحقّق أنّ بدن البرزخ، الذي يناله عذاب القبر أو نعيمه، ليس عين البدن الدنيوي ولا غيره، فاحفظ.

وقال السيد المرتضى معلّقاً: وقد روى النعماني كثيراً من ذلك، يحتمل النسخ والمسخ[2] معاً، فممّا رواه ما أورده في كتاب (التسلي والتقوى) وأسنده إلى الصادق عليه السلام حديث طويل، يقول في آخره:

---

(١) أوائل المقالات: ٧٧ . مطبعة مهر، إيران. الطبعة الأولى سنة ١٤١٣هـ.

(٢) المسخ تحول الذات كليّاً إلى نوع آخر، كتحول أصحاب السبت إلى قردة، وأمّا النسخ، ومنه التناسخ في الجملة، فهو تغيّر في الذات مع البقاء على النوع، كتعلق النفس الإنسانيّة بعد الموت ببدن مثالي يسانخها بعد التغيّر، وهذا نسخٌ جائز، وهناك نسخٌ وتناسخٌ ممتنعان؛ كتلعق النفس بأيّ بدن.

بالجملة: النسخ والمسخ المبتنيان على إنكار الآخرة، وأنّ روح الإنسان ستنتقل بعد الموت، إلى بدن إنسان أو حيوان آخر، في هذه الحياة الدنيا، فباطل بالأدلة الأربعة، بل هو ممتنع؛ فاستوعب جيّداً .

وإذا احتضر الكافر حضره رسول الله صلى الله عليه وآله...، والله لقد أتي بعمر بن سعد بعد ما قتل، وإنّه لفي صورة قرد في عنقه سلسلة، فجعل يعرف أهل الدار، وهم لا يعرفونه، والله لا يذهب الأيام حتى يمسخ عدوّنا مسخاً ظاهراً، حتى أنّ الرجل منهم ليمسخ في حياته قرداً أو خنزيراً، ومن ورائهم عذاب غليظ، ومن ورائهم جهنم وساءت مصيراً...، والأخبار في هذا المعنى كثيرة قد جازت حد الآحاد[1].اهـ.

قال المجلسي معلّقاً: بيان: هذا خبر غريب، ولم ينكره السيد في الجواب، وأجاب بما حاصله أنّا ننكر تعلق الروح بجسد آخر، ولا ننكر تغير جسمه إلى صورة أخرى.

وأقول: **يمكن حمله على التغيير في الجسد المثالي، أو أجزاء جسده الأصلي إلى الصور القبيحة، وقد مرّ بعض القول في ذلك**[2].اهـ.

وقال المقداد بن عبد الله السيوري الحلي (٨٢٦هـ) في اللوامع الإلهيّة: الأدلّة كلّها تدلّ على أنّ هناك أمراً مغايراً للبدن، وأمّا على أنّه مجرّد فلا؛ لجواز أن يكون جوهراً لطيفاً، له تعلّق بالبدن، وله قوى خاصّة، يقوى بها على أمور يعجز البدن عنها، والنقل صريح به؛ لأنّ القتل والرفرفة يستلزمان الجسمية[3].اهـ.

قلت: ثمّة خلط بين النفس المجردة ذاتاً، وبين النفس المتجلببة ببدن مثالي، مردّه إلى أنّ النفس عند مشهور المتكلمين جسم لطيف ليس بمجرّد، وهو باطل ممتنع.

وقال صاب البحار رضي الله عنه (١١١١هـ): اعلم أنّ الذي ظهر من الآيات لكثيرة والأخبار المستفيضة، والبراهين القاطعة، هو أنّ النفس باقية بعد الموت، إمّا معذّبة، إنْ كان ممّن محض الكفر، أو منعّمة إنْ كان ممّن محض الإيمان، أو يلهّى عنه إن كان من المستضعفين، ويرد إليه الحياة في القبر، إمّا كاملاً أو إلى بعض بدنه كما مرّ في بعض الأخبار، ويُسأل بعضهم عن بعض العقائد وبعض الأعمال، ويثاب ويعاقب

---

(١) رسائل السيد المرتضى ١: ٣٥٠-٣٥٢.

(٢) بحار الأنوار ٤٥: ٣١٤. دار إحياء التراث العربي، بيروت. الطبعة الثالثة.

(٣) اللوامع الإلهيّة (ت: السيد محمد علي القاضي): ٣٧٩. مطبعة شفق تبريز، إيران.

بحسب ذلك، وتضغط أجساد بعضهم، وإنّما السؤال والضغطة في الأجساد الأصليّة، وقد يرتفعان عن بعض المؤمنين، كمن لُقّن، أو مات في ليلة الجمعة أو يومها أو غير ذلك، **ثمّ تتعلق الروح بالأجساد المثالية اللطيفة**، الشبيهة بأجسام الجن والملائكة، **المضاهية في الصورة للأبدان الأصليّة**، فينعم ويعذب فيها، ولا يبعد أنْ يصل إليه الآلام ببعض ما يقع على الأبدان الأصلية لسبق تعلقه بها، وبذلك يستقيم جميع ما ورد في ثواب القبر وعذابه واتساع القبر وضيقه، وحركة الروح وطيرانه في الهواء وزيارته لأهله، ورؤية الأئمة عليهم السلام بأشكالهم، ومشاهدة أعدائهم معذبين، وسائر ما ورد في أمثال ذلك ممّا مر وسيأتي، **فالمراد بالقبر في أكثر الأخبار: ما يكون الروح فيه في عالم البرزخ، وهذا يتم على تجسم الروح وتجرّده**، وإن كان يمكن تصحيح بعض الأخبار بالقول بتجسم الروح أيضاً بدون الأجساد المثالية، **لكن مع ورود الأجساد المثالية في الأخبار المعتبرة، المؤيدة بالأخبار المستفيضة، لا محيص عن القول بها**[1].اهـ.

وقال التفتازاني: نسب إلى القدماء من أنّ بين عالمي المحسوس والمعقول، واسطة يسمّى: عالم المثل، ليس في تجرد المجردات ولا في مخالطة الماديات، وفيه لكلّ موجود من المجردات والأجسام والأعراض حتى الحركات والسكنات والأوضاع والهيئات والطعوم والروائح، مثالٌ قائمٌ بذاته، **معلق لا في مادة ومحل**...، **البدن المثالي الذي تتصرف فيه النفس، حكمه حكم البدن الحسي، في أنّ له جميع الحواس الظاهرة والباطنة، فيلتذ ويتألم** باللذات والآلام الجسمانية، وأيضاً يكون من **الصور المعلقة**؛ نورانية فيها نعيم السعداء وظلمانية فيها عذاب الأشقياء، وكذا أمر المنامات وكثير من الإدراكات؛ فإنّ جميع ما يرى في المنام، أو يتخيل في اليقظة، بل يشاهد في الأمراض وعند غلبة الخوف، ونحو ذلك من الصور المقدارية، التي لا تحقق لها في عالم الحس، كلّها من عالم المثل[2]. اهـ.

---

(١) بحار الأنوار ٦: ٢٧٠. دار إحياء التراث العربي، بيروت. الطبعة الثالثة .

(٢) شرح المقاصد ٢: ٥٦ . دار المعارف النعمانيّة ، باكستان. الطبعة الأولى ١٩٨١م.

مع التنبيه الشديد إلى أنّ الجسد الملكوتي[١] للإنسان موجود مع الإنسان منذ أوّل وجوده كإنسان في هذا العالم، وعند الموت ينخلع عنه بدنه العنصري الدنيوي لا غير .

قال الفيض محسن الكاشاني رضي الله عنه: الجسد المثالي هو: الجسد الذي يتصرّف فيه الروح أوّلًا في هذه النشأة أيضاً، وبتوسّطه في هذا البدن المحسوس؛ إذ هو معه الآن، وحياته كحياته ذاتيّة...، وهذا البدن العنصري بمنزلة قشر وغلاف له[٢].

قال المجلسي رضي الله عنه: روي أنّ في العرش تمثالاً لكلّ عبد، فإذا اشتغل العبد بالعبادة رأت الملائكة تمثاله، وإذا اشتغل بالمعصية أمر الله بعض الملائكة حتى يحجبوه بأجنحتهم لئلا تراه الملائكة، فذلك معنى قوله صلى الله عليه وآله: «يامن أظهر الجميل وستر القبيح» . **ربما يستدل به على أنّ الجسد المثالي موجود في حال الحياة أيضاً**[٣].اهـ.

قلت: أجاد الاحتمال رضي الله عنه، لكنه ليس باحتمال، بل حقيقة شهد لها النقل والعقل والحال، وسيأتي أنّ هذا المثال، هو عالم الصور المعلّقة، أو عالم الملكوت الأدنى.

وقال المجلسي رضي الله عنه: للروح في حالة النوم حركة إلى السماء، إمّا بنفسها بناء على تجسّمها كما هو الظاهر من الأخبار، **أو بتعلقها بجسد مثالي**، إن قلنا به في حال الحياة أيضاً؛ بأن يكون **للروح جسدان أصلي**[٤] **ومثالي**، يشتد تعلقها في حال اليقظة بهذا الجسد الأصلي، ويضعف تعلقها بالآخر، وينعكس الأمر في حال النوم، أو بتوجهها وإقبالها إلى عالم الأرواح بعد ضعف تعلقها بالجسد بنفسها، من غير جسد مثالي[٥]. اهـ.

---

(١) أكثرنا البيان أنّنا نقصد بالملكوتي: الأخروي المثالي المنزه عن التقيّد الزماني، وهو موجود مضمر في البدن الدنيوي في هيئة متصلة مبهمة غير معيّنة بهذا الآن أو ذاك...؛ فتنبّه .

(٢) الكلمات المكنونة(ت: علي رضا أصغري) : ١٧٢ . الطبعة الأولى سنة ١٣٨٧ .

(٣) بحار الأنوار ٥٨ : ٥٥ . دار إحياء التراث العربي، بيروت. الطبعة الثالثة .

(٤) يقصد بالأصلي: الدنيوي الطبيعي، والصحيح أنّه المثالي، إذ الدنيوي فضلةٌ له، ولا مشاحّة .

(٥) مرآة العقول٢٥ : ٢١٣ .دار الكتب الإسلاميّة.طهران، الطبعة الثانية سنة ١٤٠٤هـ.

وقال أيضاً رضي الله عنه: ونحن **لا ننكر وجود الأجسام المثالية** وتعلّق الأرواح بها بعد الموت، بل نثبتها؛ لدلالة الأحاديث المعتبرة الصريحة عليها، **بل لا يبعد عندي وجودها قبل الموت أيضاً**، فتتعلق بها الأرواح في حال النوم وشبهه من الأحوال التي يضعف تعلّقها بالأجساد الأصلية، فيسير بها في عوالم الملك والملكوت، **ولا أستبعد في الأرواح القوية تعلّقها بالأجساد المثالية الكثيرة**[١]، وتصرّفها في جميعها في حالة واحدة، فلا يستبعد حضورهم في آن واحد عند جميع كثير من المحتضرين وغيرهم، لكن على وجه لا ينافي القواعد العقلية والقوانين الشرعية، وهذا المقام لا يسع لبسط القول فيها، **وبعض العقول القاصرة عن درك الحقائق الخفية ربما لم يحتملها**، فلذا طويناها على غرها[٢].اهـ.

وقال الملا السبزواري رضي الله عنه (١٢٨٨هـ): لما كان السؤال المذكور في الطبيعة جارياً في البدن، تعرض في التعريف لجوابه **بأن البدن أيضاً بدنان: (بدن طبيعي) و: (بدن مثالي) والثاني متصرف فيه أولاً وبالذات**، ولا يتحقق باستعمالها إيّاه، كِلَال الطبيعي، سواء كان الروح البخاري الذي هو المتعلق الأول عندهم، أو هذا البدن الذي هو المتعلق الأول عندهم، أو هذا البدن الذي هو قشره وغلافه، متصرف فيه بالعرض، وفي كون البدن المثالي متصرفاً فيه في النوم ونحوه، دليل على تجرد النفس عن البدن الطبيعي، لغنائها عن استعماله؛ فإنّ مشاعره وكثيراً من قواها راكدة، والنفس مبصر ومستمع. **وبالجملة تدرك وتحرك وتتكلم وتأكل وتشرب بالبدن المثالي**[٣].اهـ.

وقال الشيرازي رضي الله عنه: هوية البدن وتشخصه، إنّما يكونان بنفسه لا بجرمه؛ فزيد مثلاً زيد بنفسه لا بجسده، ولأجل ذلك يستمر وجوده وتشخصه ما دامت النفس باقية فيه، وإنْ تبدلت أجزاؤه وتحولت لوازمه، من أينه وكمه وكيفه ووضعه ومتاه، كما في طول عمره، **وكذا القياس لو تبدلت صورته الطبيعية بصورة**

---

(١) بأن يكون لكلّ نفس أكثر من بدن مثالي يسانخ النفس؛ إذ الأبدان مظاهر لحقيقة النفس الواحدة.

(٢) بحار الأنوار ٥٤: ٣٥٥. دار إحياء التراث العربي، بيروت. الطبعة الثالثة .

(٣) تعليقات على الشواهد الربوبيّة(ت: جلال اشتياني): ٥٢٢. جابخانة دانشكاه مشهد.

مثالية، كما في المنام وفي عالم القبر والبرزخ إلى يوم البعث، أو **بصورة أخروية**، كما في الآخرة؛ **فإنّ الهوية الإنسانية في جميع هذه التحولات والتقلبات واحدة، هي هي بعينها؛** لأنّها واقعة **على سبيل الاتصال الوحداني التدريجي**، ولا عبرة بخصوصيات جوهرية، وحدود وجودية، واقعة **في طريق هذه الحركة الجوهرية**، وإنّما العبرة بما يستمر ويبقى، وهي النفس؛ لأنّها الصورة التمامية في الإنسان، التي هي أصل هويته وذاته، ومجمع ماهيته وحقيقته، ومنبع قواه وآلاته، ومبدأ أبعاضه وأعضائه، وحافظها ما دام الكون الطبيعي، ثمّ مبدّلها على التدريج **بأعضاء روحانية**، وهكذا إلى أن تصير بسيطة عقلية، إذا بلغت إلى كمالها العقلي بتقدير رباني وجذبة إلهية ...»[1] .اهـ.

الزبدة: مشهور العلماء على وجود البدن المثالي، بل يمتنع في هذه النشأة، اتحاد النفس المجردة تماماً، مع البدن اللامجرد تماماً؛ إلاّ بواسطة بدن المثال؛ إذ شرط الحمل الاتحاد ولا اتحاد بين وجودين متناقضين: مجرد ولا مجرد؛ فإذا كان يقصد الشيخ المفيد في قوله : (**الله تعالى يجعل لهم أجساماً كأجسامهم في دار الدنيا**) أنّها لم تكن مجعولة في الدنيا، وإنّما سيجعلها الله تعالى في الآخرة، فقول باطل، بل خلفٌ ممتنع.

والتفريق بين البدن المثالي البرزخي المتعلق بعذاب القبر أو نعيمه، وأنّه غير البدن الأخروي المتعلق بالمعاد الجسماني، خلطٌ وتخليط، وخبطٌ تخبيط؛ ضرورة أنّ النصوص الشرعيّة لم تفرق بينهما إطلاقاً، بل جزمت بعينيّة هذا لذاك ووحدتهما، هذا نقلاً.

وأمّا عقلاً، فلما علم ضرورةً أنّه ليس لدينا إلاّ عالم الفقدان والفناء وهو الدنيا، وإلّا عالم الفعليّة والبقاء وهو الآخرة على اختلاف مراتبه شدّة وضعفاً، وفي افتراض مغايرة بدن القبر البرزخي لبدن المعاد الجسماني، توالٍ فاسدة عظيمة، أقلّها أنّ الذي تعذب أو تنعم في القبر غير الذي في الجنّة أو النار، وهذا عين التناسخ الباطل بل الممتنع بالضرورة، لا مخرج منه إلّا القول باتحادهما.

---

(١) الأسفار ٩: ١٩٠. دار إحياء التراث العربي، بيروت . الطبعة الثالثة سنة: ١٩٨١م.

الأعضاء الملكوتيّة ومعنى القوّة الخياليّة

قال الشيرازي رضي الله عنه في الأسفار: للإنسان...، وجود جوهري طبيعي وهو ظاهر، **وله أيضاً وجود جوهري نفساني، مع أعضاء نفسانية، كما في عالم الآخرة...،** وله وجود عقلي كما أثبته أفلاطون(١).

وقال رضي الله عنه أيضاً: وأمّا من جعل النفس جسماً(٢)، أراد بالنفس: النفس الخيالية الحيوانية(٣)، ولم يرد بالجسم هذه الأجسام الطبيعية الواقعة تحت الحركات والانفعالات، بل شبحاً برزخياً صورياً أخروياً، **له أعضاء حيوانية**، وتلك النفس، صورة حيوانية حيّة بذاتها، ليست حياتها بأمر عارض عليها كهذه الأجسام، **وبوساطتها يتصرف النفس الناطقة في هذا البدن الطبيعي**(٤)، ويدرك الجزئيات والحسيات(٥)، كما اتفق عليه جميع السلاك والمكاشفين، وذلك الجسم هو الصورة التي يراها الإنسان في المنام، حيث يجد نفسه مشكّلاً مصوّراً بجوارح وأعضاء، وأنّه يرى شخصه في المنام، يدرك إدراكات جزئية، ويعمل أعمالاً حيوانية، فيسمع بإذنه ويرى بعينه ويشم بأنفه ويذوق بلسانه ويلمس ببشرته ويبطش بيده ويمشي برجليه، **وهذه كلّها أعضاء روحانية، غير هذه الأعضاء الطبيعية**(٦).اهـ.

---

(١) الأسفار ٦: ٢٨٦. دار إحياء التراث العربي، بيروت . الطبعة الثالثة سنة: ١٩٨١م.

(٢) هي جسم باعتبار اتحادها العيني ببدنها المثالي؛ إذ النفس مجردة ذاتاً جسمانيّة فعلاً، سواء في عالم الدنيا ببدنها الطبيعي، أم في الآخرة ببدنها المثالي.

(٣) النفس الخياليّة الحيوانيّة هي: النفس المتجلببة ببدن المثال، كالتي تشاهد في عالم الرؤيا.

(٤) أي بواسطة البدن المثالي (الشبح البرزخي) تتصرّف النفس بالبدن الدنيوي الطبيعي؛ لما ذكرناه من امتناع اتحاد المجرد تماماً وهو النفس، مع اللامجرّد تماماً وهو الجسم الدنيوي، فتعيّن البدن المثالي ليكون واسطة بينهما وإلاّ لما ساغ الاتحاد العيني بينهما في عالم الطبيعة.

(٥) كما في: ﴿وَفَاكِهَةٍ مِمَّا يَتَخَيَّرُونَ ، وَلَحْمِ طَيْرٍ مِمَّا يَشْتَهُونَ ، وَحُورٌ عِينٌ ، كَأَمْثَالِ اللُّؤْلُؤِ الْمَكْنُونِ﴾ .

(٦) الأسفار ٨: ٢٤٩. دار إحياء التراث العربي، بيروت . الطبعة الثالثة سنة: ١٩٨١م.

وقال أيضاً: **الجسماني لا يدرك الروحاني، ولا القوة الخيالية، ممّا ينال المعنى العقلي، اللهم إلاّ بتوسط شبح أو مثال للروحاني**؛ كما إذا رأينا شبح شخص زيد، وهو مثال لروحه وحقيقة إنسانيته؛ فصح وصدق قولنا: رأيت حقيقة زيد، وهكذا من رأى في المنامات الصادقة أشخاص الملائكة، أو الأنبياء عليهم السلام؛ **فقد رأى حقائق أرواحهم بتوسط أشخاصهم المثالية**، وكذا من رأى نبينا صلّى اللهّ عليه وآله، فقد رأى بعين الخيال[1] حقيقة شخصه المقدس؛ إذ الشيطان لا يتمثل بصورته...، إنّما يجوز ذلك بعين التمثل الباطني، الذي من جملة **حواس الآخرة**، وهذا الحواس الدنيوية كالقشور الدائرة المرمية عنها، وهي الباقية[2].اهـ.

يلزم التنبيه إلى أنّ إدراك النفس، في النشئات الثلاثة، على ثلاثة أقسام كالآتي:

القسم الأول: الإدراك الحسّي العنصري.

وهو مقتصر على النشأة الدنيويّة فقط؛ ضرورة أنّ هذا الإدراك متوقف على الحواس الحيوانيّة العنصريّة الطبيعيّة، كالشم بالأنف، والذوق باللسان، والبصر بالعين، والسمع بالأذن، واللمس باليد.

القسم الثاني: الإدراك الحسي المثالي (=الخيالي).

المتوقف على الأعضاء الحيوانيّة الملكوتيّة لبدن المثال الملكوتي، فهذا الأعضاء تشم وتتذوق وتبصر وتسمع وتلمس، وأبرز مثال لعمل هذه الأعضاء، نعيم القبر وعذابه، ومن ذلك تلقي الأنبياء الوحي في عالم الرؤيا.

القسم الثالث: الإدراك العقلي .

وهو إدراك العقل بلا توسط مادة بدنيّة، بنوعيها العنصري الدنيوي، والملكوتي المثالي، والإدراك في هذا الفرض عين المدرِك والمدرَك.

---

(١) أي بالعين الحسيّة الحيوانيّة الملكوتيّة المثاليّة الأخرويّة البرزخيّة...، ما شئت فعبّر.

(٢) شرح أصول الكافي(ت:محمد خواجوي)٣: ١٥٧ . مطالعات وتحقيقات فرهنكي، إيران.

قال الشيرازي: الحس الدنيوي المنقسم بخمس قوى، في خمسة مواضع من البدن، مختلفة؛ فموضع البصر هو العين، وموضع السمع هو الأذن، وموضع الذوق هو اللسان، ولا يمكن أيضاً أن يفعل كلّ منها فعل صاحبه؛ فالبصر لا يسمع، والسمع لا يبصر، وهما لا يذوقان ولا يشمان، وعلى هذا القياس في الجميع...؛ وأمّا **حواس الآخرة** فجميعها في موضع واحد، غير متغاير في الوضع، والجهة، وكلّ منها يفعل فعل صاحبه[١]، ونسبة الصور البرزخية، إلى الصور التي في القيامة الكبرى، كنسبة الطفل أو الجنين إلى البالغ[٢].اهـ.

قال أيضاً: **علم أنّ للنفس بصراً وسمعاً وذوقاً وشمّاً ولمساً في ذاتها، من دون الحاجة فيها إلى البدن، بل هي أتم وأصفى من التي في البدن**، ولو لم يكن هذه عائقة للنفس عن استعمالها إيّاها، وكما أنّ حواس البدن كلّها ترجع إلى حاسة واحدة وهي الحسّ المشترك، **فجميع حواس النفس وقواها، ترجع إلى قوة واحدة هي ذاتها النورية الفياضة**[٣].اهـ.

وقال في مفاتيح الغيب: والمتخيّلة صورة مجردة، أشدّ تجرداً وانتزاعاً عن المادة، حيث تجردت عنها وعن كثير من غواشيها وسلاسلها وأغلالها وقيوداتها وانفعالاتها، فصارت موجودة في عالم آخر، متوسط بين عالم الحس وعالم العقل؛ إذ فيه بعدُ شوب من نقائص المادة وآثارها، كأصل المقدار بل مثاله.

وأمّا المعقول بالفعل فهو: صورة مجردة غاية التجرد؛ إذ تجردت عن المادة وجميع غواشيها ولواحقها، ولهذا صارت كلّية محمولة على الكثرة، وكما علمت، هذه المراتب في جانب المدرَك بالفتح، فاعلم أمثالها في جانب المدرِك بالكسر؛ فإنّ الجوهر الحاس كالقوة الباصرة مثلاً، ليس جسماً لكنّه متعلق بالجسم، وهو هذا العضو المخصوص.

---

(١) مثاله القطعي أنّ النبي صلى الله عليه وآله يرى من خلفه كما يرى من قدّامه، وتنام عينه ولا ينام قلبه وغير ذلك من ما هو ضروري عند أهل القبلة، وفي الآخرة قوله تعالى: ﴿وَقَالُوا لِجُلُودِهِمْ لِمَ شَهِدْتُمْ عَلَيْنَا قَالُوا أَنْطَقَنَا اللهُ الَّذِي أَنْطَقَ كُلَّ شَيْءٍ﴾ .... .

(٢) الأسفار ٩: ٣٣٦. دار إحياء التراث العربي، بيروت . الطبعة الثالثة سنة: ١٩٨١م.

(٣) شرح الهداية الأثيريّة(ت: أحمد السايح) ٢: ٢٤٠. مكتبة الثقافة الدينيّة،القاهرة. طبعة أولى ٢٠٠٨م.

والجوهر المتخيل -أي: القوة الخيالية- مجرّد عن البدن العنصري، لا عن البدن المثالي. والجوهر العاقل، أعني: القوة العاقلة، إذا صارت عقلاً بالفعل، هو مجرد عن العالَـمَيْن، مفارقاً عن الجسمين؛ ولهذا ينكشف عليه جميع المدركات؛ فقد علم أنّ مدار العالمية والمعلومية على كون الشيء، وجوداً عرياناً عن ملابس الأجسام التي فيها شوائب الأعدام والإظلام، والواجب تعالى لكونه وجوداً صرفاً متأكداً مجرداً مقدساً، في غاية التجرد عن هذه النقائص والتقدس عن هذه الملابس؛ فهو عاقل[1] ومعقول لذاته[2].اهـ.

قال أيضاً: **قوى الإنسان الطبيعي الذي بمنزلة قشر وغلاف للإنسان الحيواني المحشور في الآخرة التي هي دار الحياة، فالدليل عليه** أنّ الإنسان إذا ركدت قواه الظاهرة وحواسه البدنية بالنوم أو الإغماء أو غيرهما، كثيراً ما يجد من نفسه أنّه يسمع ويرى ويشم ويلمس ويبطش ويمشي، فله في ذاته هذه المشاعر والقوى والآلات، من غير نقصان وعوز لشيء منها، لكنها ليست ثابتة في عالم الحس والشهادة، وإلاّ لشاهدها كلّ سليم الحس، وليس كذلك، **فعلم أنّ موطنها عالم آخر هو عالم الغيب و الباطن.** وأمّا أنّ تلك القوى والآلات الباطنية ظلال وأشباح لما في العقل الإنساني؛ فلأن العقل بسيط، وهو منشأ هذه القوى في النفس و بتوسطها في البدن، ولو لم يكن فيه من الاعتبارات والجهات ما يليق بذاته، لم يكن منشأ صدور هذه الأمور الكثيرة عن الأمر البسيط، وذلك لأنّ كل جوهر عال في الشرف، مبدأ لجميع الكمالات الموجودة فيما دونه من الجواهر النازلة، على وجه الجمعية[3].اهـ.

---

(١) العقل عند مشهور الحكماء جوهر، والله تعالى منزّه عن أن يكون جوهراً أو عرضاً، والمقصود أنّ الله تعالى يدرك ذاته بذاته ؛ فلا إشكال من جهة المعنى، وإنّما في إطلاق الاسم؛ للتوقيفيّة .

(٢) مفاتيح الغيب: ٦٠٠. مؤسسة الأبحاث الثقافية، طهران. الطبعة الأولى ١٤٠٤هـ.

(٣) الأسفار ٩: ٧٠. دار إحياء التراث العربي، بيروت . الطبعة الثالثة سنة: ١٩٨١م.

كلمة للغزالي في الأعضاء الملكوتيّة

قال الغزالي (٥٠٥هـ)[١] في بيان حديث النبي صلى الله عليه وآله، وسيأتي تخريجه لاحقاً: «**الكافر في قبره يسلط عليه تسعة وتسعون تنيناً، والتنين تسعة وتسعون حيّة، لكلّ حية تسعة رؤوس، يخدشونه ويلحسونه وينفخون في جسمه إلى يوم يبعثون**»:

ولا ينبغي أن يتعجب من هذا العدد على الخصوص، فإنّ أعداد هذه الحيات والعقارب، بعدد الأخلاق المذمومة من الكبر والرياء والحسد والغل والحقد وسائر الصفات؛ فإنّ لها أصولاً معدودة، ثم تتشعب منها فروع معدودة، ثم تنقسم فروعها إلى أقسام، **وتلك الصفات بأعيانها هي المهلكات، وهي بأعيانها تنقلب عقارب وحيات**؛ فالقوي منها يلدغ لدغ التنين والضعيف يلدغ لدغ العقرب وما بينهما يؤذي إيذاء الحية.

وأرباب القلوب والبصائر، يشاهدون بنور البصيرة هذه المهلكات والشعاب وفروعها، إلاّ أن مقدار عددها لا يوقف عليه إلاّ بنور النبوة، فأمثال هذه الأخبار لها ظواهر صحيحة وأسرار خفية، ولكنّها عند أرباب البصائر واضحة، فمن لم تنكشف له حقائقها، فلا ينبغي أن ينكر ظواهرها، بل أقل درجات الإيمان التصديق والتسليم.

فإن قلت: فنحن نشاهد الكافر في قبره مدة ونراقبه، ولا نشاهد شيئاً من ذلك، فما وجه التصديق على خلاف المشاهدة ؟!!.

قلت: فأعلم أنّ لك ثلاث مقامات[٢] في التصديق بأمثال هذا:

إحداها: وهو الأظهر والأصح والأسلم، أن تصدق بأنّها موجودة، وهي تلدغ الميت، ولكنّك لا تشاهد ذلك؛ **فإن هذه العين لا تصلح لمشاهدة الأمور الملكوتية، وكلّ ما يتعلق بالآخرة، فهو من علم الملكوت**، أما ترى الصحابة رضي الله عنهم كيف كانوا يؤمنون بنزول جبريل، وما كانوا يشاهدونه ويؤمنون بأنه عليه السلام يشاهده، فإن

---

(١) أبو حامد محمد بن محمد الغزالي الطوسي (المتوفى: ٥٠٥هـ).

(٢) يقصد الغزالي أن هناك وجوهاً ثلاثة، كلّها تورث التصديق بظاهر الحديث أعلاه وأمثاله.

كنت لا تؤمن بهذا، فتصحيح أصل الإيمان بالملائكة والوحي أهم عليك، وإن كنت آمنت به وجوزت أن يشاهد النبي ما لا تشاهده الأمة، فكيف لا تجوز هذا في الميت، وكما أن الملك لا يشبه الآدميين والحيوانات؛ فالحيات والعقارب التي تلدغ في القبر، ليست من جنس حيات عالمنا، بل هي جنس آخر، **وتدرك بحاسة أخرى** .

المقام الثاني: أن تتذكر أمر النائم وأنّه قد يرى في نومه حية تلدغه، وهو يتألم بذلك، حتى تراه يصبح في نومه ويعرق جبينه وقد ينزعج من مكانه، كلّ ذلك يدركه من نفسه ويتأذى به كما يتأذى اليقظان وهو يشاهده، وأنت ترى ظاهره ساكناً ولا ترى حواليه حية، والحية موجودة في حقه، والعذاب حاصل، ولكنه في حقك غير مشاهد، وإذا كان العذاب في ألم اللدغ، فلا فرق بين حية تتخيل أو تشاهد.

المقام الثالث: هذه الصفات المهلكات تنقلب مؤذيات ومؤلمات في النفس عند الموت، فتكون آلامها كآلام لدغ الحيات من غير وجود حيات، وانقلاب الصفة مؤذية يضاهي انقلاب العشق مؤذياً عند موت المعشوق... .

فإن قلت فما الصحيح من هذه المقامات الثلاث[1]؟!!.

فأعلم أنّ في الناس من لم يثبت إلاّ الأول، وأنكر ما بعده، ومنهم من أنكر الأول وأثبت الثاني، ومنهم من لم يثبت إلاّ الثالث، وإنّما الحق الذي انكشف لنا بطريق الاستبصار أنّ كلّ ذلك في حيز الإمكان، وأن من ينكر بعض ذلك فهو لضيق حوصلته وجهله باتساع قدرة الله سبحانه وعجائب تدبيره، فينكر من أفعال الله تعالى ما لم يأنس به ويألفه، وذلك جهل وقصور، بل هذه الطرق الثلاثة في التعذيب ممكنة، والتصديق بها واجب، ورب عبد يعاقب بنوع واحد من هذه الأنواع، ورب عبد تجمع عليه هذه الأنواع الثلاثة، نعوذ بالله من عذاب الله قليله وكثيره، هذا هو الحق فصدق به[2]. اهـ.

---

(١) سرد الغزالي احتمالات ثلاثة لتفسير حديث الحيات، وسيبين الآن أي من الاحتمالات هو الصحيح عنده .

(٢) إحياء علوم الدين ٤: ٥٠٠. دار المعرفة بيروت .

قلنا: قول الغزالي: (الأخلاق المذمومة، من الكبر والرياء والحسد والغل والحقد وسائر الصفات ...، **وتلك الصفات بأعيانها هي المهلكات، وهي بأعيانها تنقلب عقارب وحيات)** ..

هو عين ما ذكره صدر الدين الشيرازي رضي الله عنه من تجسم الأخلاق والملكات الجوهريّة؛ أي: الهيئات الجوهريّة الراسخة في النفس نتيجة انفعالها بآثار أعمالها خيراً أو شرّاً؛ إذ مضى ويأتي في أقواله الشريفة أن المتجسم، هو الملكة، والملكة تعني فيما تعني: مجموع آثار العمل والعامل والمعمول، لا العمل بما هو عرض بمعزل عن النفس.

إذ التجسّم يعني: تجلبب النفس المتغيرة جوهريّاً بما أفيض عليها من الملكوت روحاً وبدناً، نتيجة انفعالها بآثار أعمالها .

الزبدة : ما ذكره الغزالي من المقامات الثلاثة، كلّه ثابت بالأخبار القطعيّة في كتب القريقين، المورثة للضرورة نقلاً وشرعاً، ناهيك عن كونها ضروريّات حكمةً وعقلاً.

الإجماع على الحياة الذاتيّة لبدن الآخرة

قال تعالى: ﴿يَوْمَ تَشْهَدُ عَلَيْهِمْ أَلْسِنَتُهُمْ وَأَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُمْ بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾[1] وهو صريحٌ أنّ بدن المثال حيّ عالمٌ مدركٌ فاعلٌ بالذات لا بالعرض؛ فالله سبحانه أوجده حيّاً عالماً، لا أنّه سبحانه أوجده جسماً ثمّ أضاف إليه الحياة، فانتبه.

قال سبحانه وتعالى: ﴿شَهِدَ عَلَيْهِمْ سَمْعُهُمْ وَأَبْصَارُهُمْ وَجُلُودُهُمْ بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ (٢٠) وَقَالُوا لِجُلُودِهِمْ لِمَ شَهِدْتُمْ عَلَيْنَا قَالُوا أَنْطَقَنَا اللهُ الَّذِي أَنْطَقَ كُلَّ شَيْءٍ وَهُوَ خَلَقَكُمْ أَوَّلَ مَرَّةٍ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ (٢١) وَمَا كُنْتُمْ تَسْتَتِرُونَ أَنْ يَشْهَدَ عَلَيْكُمْ سَمْعُكُمْ وَلَا أَبْصَارُكُمْ وَلَا جُلُودُكُمْ﴾[2]. وقال تعالى: ﴿الْيَوْمَ نَخْتِمُ عَلَى أَفْوَاهِهِمْ، وَتُكَلِّمُنَا أَيْدِيهِمْ، وَتَشْهَدُ أَرْجُلُهُمْ بِمَا كَانُوا يَكْسِبُونَ﴾[3].

قال الإمام عبد الرحمن بن أحمد، العضد الإيجي(٧٥٦هـ) في المواقف: جميع ما جاء به الشرع، من الصراط والميزان والحساب وقراءة الكتب والحوض المورود، **وشهادة الأعضاء، كلّها حق بلا تأويل عند أكثر الأمة**، والعمدة في إثباتها إمكانها في نفسها؛ إذ لا يلزم من فرض وقوعها محال لذاته، مع إخبار الصادق عنها، **وأجمع عليه المسلمون** قبل ظهور المخالف، ونطق به الكتاب نحو قوله تعالى: **﴿يَوْمَ تَشْهَدُ عَلَيْهِمْ أَلْسِنَتُهُمْ وَأَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُمْ بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾** فتحققت به شهادة الأعضاء[4].اهـ.

قلت: وهذا إجماع من الأمّة على أنّ شهادة الأعضاء الأخرويّة حقيقةً ليس مجازاً، يؤيّده النقل القطعي، والخلاف في كونه مجازاً متأخرٌ عنه، بل هو تحكّم، لا عبرة به.

---

(١) سورة النور: ٢٤.

(٢) سورة فصلت: ٢٠.

(٣) سورة يس: ٦٥.

(٤) المواقف(ت: عبد الرحمن عميرة) ٣: ٥٢٤. دار الجيل، بيروت. الطبعة الأولى ١٩٩٧م.

التناسخ الباطل والتناسخ الجائز

التناسخ مشترك لفظي بين عدة معان متباينة، يجمعها في الجملة: انتقال روح الإنسان بعد الموت إلى بدن آخر؛ لذلك فهو على أقسام، بعضها سائغ شرعاً وعقلاً، وبعضها ممتنع عقلاً ..

الأوّل: التناسخ الباطل .

وهو انتقال روح الإنسان بعد الموت، إلى بدن دنيوي آخر، يجانسها خبثاً أو طيباً، وهذا هو جزاؤها ثواباً أو عقاباً؛ إذ لا وجود لشيء اسمه الدار الآخرة .

وهذا كفرٌ صريحٌ، مبتن على إنكار يوم القيامة والآخرة والجنة والنار والسراط...؛ إذ لا ثواب ولا عقاب ولا جزاء إلاّ في هذه الدنيا .

الثاني التناسخ السائغ.

وهو ما مرّ الكلام عنه في هذا الفصل؛ فنفس الإنسان في البرزخ والقيامة، تتعلق ببدن مثالي، هو عين البدن الدنيوي؛ كالسمنة والهزال الدائرين مدار بدن واحد .

والحق فإنّ هذا ليس من التناسخ في شيء؛ إذ حقيقة التناسخ: انتقال النفس بالموت إلى بدن آخر، وما نحن فيه ليس كذلك؛ فإنّ بدن المثال عندنا متحد مع النفس دنيا وآخرة، ظل ورقيقة لها، غاية الأمر أنّه مستورٌ محجوب بالبدن العنصري.

الثالث: التناسخ المختلف فيه.

وهو: انتقال روح الإنسان يوم القيامة إلى بدن آخر تماماً، لا علاقة له بالأوّل إطلاقاً، ينشئه الله تعالى يوم القيامة ابتداءً. قال به طائفة من علماء المسلمين شيعة وسنّة؛ هروباً من إشكاليّة امتناع إعادة المعدوم، وستأتي الإشارة في فصل الحقيقة والمجاز. وهذا وإنْ أدّعي إمكانه عقلاً ، إلاّ أنّه لم يثبت شرعاً علاوة على كونه تحكّماً ومصادرة.

قال الشيخ البهائي رضي الله عنه في كتاب الأربعين: قد يتوهّم أنّ القول بتعلّق الأرواح بعد مفارقة أبدانها العنصرية بأشباح أخر، كما دلّت عليه تلك الأحاديث، قول بالتناسخ؟!.

وهذا توهّم سخيف؛ لأنّ التناسخ الذي أطبق المسلمون على بطلانه هو: تعلّق الأرواح بعد خراب أجسامها، بأجسام أخرى في هذا العالم، إمّا عنصرية كما يزعم بعضهم، ويقسّمه إلى النسخ والمسخ والفسخ والرسخ[١]، أو فلكية ابتداء، أو بعد تردّدها في الأبدان العنصرية، على اختلاف آرائهم الواهية المفصّلة في محلّها.

وأمّا القول بتعلّقها في عالم آخر بأبدان مثالية مدّة البرزخ، إلى أن تقوم قيامتها الكبرى، فتعود إلى أبدانها الأوليّة بإذن مبدعها، إمّا بجمع أجزائها المتشتتة، أو بإيجادها من كتم العدم كما أنشأها أوّل مرّة، فليس من التناسخ في شيء، وإن سمّيته تناسخاً، فلا مشاحة في التسمية إذا اختلف المسمّى.

وليس إنكارنا على التناسخية وحكمنا بتكفيرهم بمجرّد قولهم بانتقال الروح من بدن إلى آخر، فإنّ المعاد الجسماني كذلك عند كثير من أهل الإسلام، بل لقولهم بقدم النفوس وتردّدها في أجسام هذا العالم وإنكارهم المعاد الجسماني في النشأة الأخروية.

قال الفخر الرازي في نهاية العقول: إنّ المسلمين يقولون بحدوث الأرواح وردّها إلى الأبدان لا في هذا العالم، والتناسخية يقولون بقدمها وردّها إليها في هذا العالم، وينكرون الآخرة والجنّة والنّار، وإنّما كفّروا من أجل هذا الإنكار. انتهى كلامه ملخّصاً. فقد ظهر البون البعيد بين القولين، والله الهادي[٢].

---

(١) قال الشيخ البهائي في الأربعين الجسم المنتقل إليه، إمّا بدن إنساني، أو بدن أخر، من البهائم والسباع وغيرها، أو نبات أو جماد، فالأوّل هو النسخ، والثاني هو المسخ، والثالث هو الفسخ، والرابع هو الرسخ.

(٢) الأربعين للبهائي: ٥٠٥. مؤسسة النشر الإسلامي، قم . الطبعة الأولى ١٤١٥هـ.

قال الرازي(٦٠٦هـ) في أربعينه: وأمّا الذين قالوا: الإنسان ليس هو هذا الهيكل[1] - **وهذا هو الأقرب** - فقد احتجوا عليه بوجهين:

أحدهما: إنّ الانسان شيء واحد باق من أول عمره إلى آخر عمره، وهذا الهيكل غير باق من أول العمل إلى آخره؛ فالإنسان شيء مغاير لهذا الهيكل[2] .

والثاني: أنّ الانسان قد يكون عالماً بذاته المخصوصة، حال ما يكون غافلاً عن جميع أجزائه الظاهرة والباطنة، والمعلوم مغاير لما ليس بمعلوم .

وإذا ثبت هذا فنقول: لم لا يجوز أن يقال: إنّ الشيء الّذي هو الانسان في الحقيقة أجزاء لطيفة سارية في هذا البدن، باقية من أول العمر إلى آخره...[3].

قول الشيخ البهائي رضي الله عنه: (**إمّا بجمع أجزائها المتشتتة، أو بإيجادها من كتم العدم كما أنشأها أوّل مرّة، فليس من التناسخ في شيء**) فيه ما فيه عقلاً ونقلاً؛ فقد مرّ وسيأتي أنّ بدن المثال متحد مع النفس في الدنيا والآخرة، وهو واسطة لازمة لاتحادها مع البدن الطبيعي، يمتنع غير ذلك.

---

(١) ذكرنا كثيراً في هذا الكتاب أنّ المعاد الجسماني لا يتعلّق ببدن الإنسان المقيّد بالصغر أو الشباب أو الكهولة، أو بأي آن من آنات الزمان الدنيوي ؛ وإنّما ببدن لطيف مبهم منزه عن التقيّد بالزمان، مستور داخل البدن الدنيوي، الذي هو فضلةٌ له وقشر، نسبته إلى الثاني كنسبة الهزال والسمنة في عين البدن الواحد، لا تؤثر فيه تقلبات الزمان من الصغر إلى الكهولة، لا يرى إلاّ بالحواس الحيوانيّة المثاليّة الملكوتيّة، وهو الذي يتعلق به نعيم القبر وعذابه والجنة والنار .

(٢) بدن الإنسان المعاد في البرزخ والقيامة، هو عين هذا البدن الدنيوي، وإنّما يتغايران في أنّ الثاني كالسمنة الزائدة بالنسبة إلى الأصلي المثالي، مبهم غير مقيّد بصورة زمانيّة، أي: غير مقيّد بالصغر أو الشباب أو الكهولة، منزه عن التقيّد بأيّ آن من آنات الزمان الدنيوي .

(٣) الأربعين للرازي (ت: أحمد حجازي السقا): ٥٩. مكتبة الكليات الأزهريّة، مصر.

علاقة النفس بالبدن المثالي فاعليّة لزوميّة!!

يلزم أن نفهم –ممّا تقدّم ويأتي– أمور:

الأوّل: تحول النفس إلى نوع آخر، متوقف على رسوخ الملكة.

فتجدد النفس الجوهري، متوقف على انفعالها التام بالملكات الراسخة المانعة من عدمها، خيراً أو شرّاً، فإذا انفعلت بها تماماً، تحقق عندها استعداد تام لأن يفاض عليها ما يحوّل نوعها إلى ملائكي أو قردي، ترقياً أو تسافلاً، فإذا تغيرت جوهريّاً أفيض عليها ما يسانخها من بدن المثال بنحو اللزوم المستقر .

الثاني: علاقة النفس ببدنها الدنيوي.

العلاقة بينهما سنخيّة تقوّميّة، وهي علاقة المقبول والقابل، المحلّ والحالّ؛ فالبدن الدنيوي محلٌّ قابل لوجود النفس في الطبيعة، والنفس حالّ مقبول، وعلّة ذلك أنّ النفس؛ لكونها جسمانيّة الحدوث، يمتنع أن تفعل أفاعيلها الدنيويّة التدريجيّة السيّالة؛ خروجاً من القوّة إلى الفعل، من غير بدن طبيعي يسانخها نوعاً أو شخصاً؛ ضرورة أنّ كلّ ما في الطبيعة خاضعٌ للحركة التدريجيّة السيالة وتصرّم الزمان.

الثالث: علاقة النفس ببدنها المثالي.

العلاقة بينهما سنخيّة لزوميّة ليست تقوّميّة كالمقبول والقابل خروجاً من القوّة إلى الفعل، وإنّما كالفاعل والفعل، منزهةً عن الخروج من القوّة إلى الفعل، يمتنع أن يتخلف عنه؛ فالنفس من حيث كونها مادّة مستعدّة تماماً لأن يفاض عليها بدن المثال، أضحت كالفاعل تام الفاعليّة الذي لا يتخلّف فعله عنه، وكالعلة التامّة التي لا يتخلف معلولها عنها، على ما قضى الله تعالى .

لذلك يمتنع أن يتعلق أحدهما إلاّ بصاحبه؛ فإذا تبدلت النفس الإنسانيّة جوهريّاً إلى قرديّة بالعتو، امتنع أن تبقى متعلقة ببدنها الإنساني؛ لعدم السنخيّة بينهما، وإنّما تتعلّق لزوماً ببدن يسانخها وهو البدن القردي الذي هو رتبة خسيسة لبدنها الإنساني.

فالبدن –في الجملة– شأن ذاتي من شؤون النفس، تجلّ لها وظلّ لحقيقتها؛ فإنْ كانت نفس ناطقة فبدنها إنساني؛ للسنخيّة والاتحاد بينهما، فإذا تحوّلت النفس جوهريّاً إلى نفسٍ قرديّة عاتية، امتنع تعلّقها بالبدن الإنساني؛ لبطلان استعدادها الإنساني لأن تتعلّق ببدن إنسان، وتعلّقت لزوماً ببدن قردي لمسانختها إيّاه.

قال الشيرازي رضي الله عنه: يحصل الفيض منه سبحانه، على كلّ قابلٍ مستعدٍ، بحسب استعداده..؛ حتى أنّ النمل الصغار والضب و...، مع حقارتها، لو كانت مستعدة لقبول نفس ناطقة، وجب أن يفاض عليها[1].اهـ.

وهو صريحٌ أنّ البدن المتعلّق بالنفس، سواء في هذه النشأة أو في نشأة الآخرة، معلول لاستعداد النفس؛ أمّا في هذه النشأة فالتعلّق بينهما واضح، فكلٌّ منهما مقوّم للآخر تقوّماً افتقاريّاً؛ فالبدن علّة ماديّة للنفس، كما أنّ النفس علّة صوريّة له، أمّا التعلّق بينهما في النشأة الأخرى؛ فليس كذلك؛ فإنّ بدن المثال تامّ الفعليّة والفاعليّة؛ ضرورة كونه ظلاً ورقيقةً لحقيقة النفس التي هي عين الفعليّة والفاعليّة، فليس هو كالبدن الدنيوي التي تكون ظليّته للنفس الطبيعيّة تدريجيّة كما قال سبحانه: ﴿ أَخْرَجَكُمْ مِنْ بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْئًا وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَارَ وَالْأَفْئِدَةَ ﴾.

لذلك فنسبة النفس إلى بدنها الدنيوي، نسبة المقبول إلى القابل؛ ضرورة أنّ النفس في هذه الدار، من حيث كونها مادّة منفعلة، متغيرةٌ متبدلة بالملكات المكتسبة على التدريج، خروجاً من القوّة إلى الفعل؛ احتاجت إلى البدن لاستكمال فعليتها، وهذا لا يتم إلاّ بالخروج التدريجي للأفعال في آنات الزمان المتصلة، أي من القوّة إلى الفعل كما في قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ عَلِمْتُمُ الَّذِينَ اعْتَدَوْا مِنكُمْ فِي السَّبْتِ فَقُلْنَا لَهُمْ كُونُوا قِرَدَةً خَاسِئِينَ﴾ فاعتداؤهم وعتوهم حصل بالتدريج في آنات الزمان ليس دفعيّاً، بما لا ينافي فعليّة الإفاضة الملكوتيّة من حيث إحاطة عالم الملكوت بكل الزمان الطبيعي.

---

(١) الأسفار ٧: ١٢٢. دار إحياء التراث العربي، بيروت. الطبعة الثالثة سنة: ١٩٨١م.

أمّا علاقة النفس ببدنها الأخروي، فلزوميّة وجوبيّة؛ كعلاقة الفاعل بالفعل، والشخص بظلّه، والشمس بشعاعها؛ فأيُّ تغيّر يحصل للنفس بالإفاضة النفسيّة من حيث هي مادة مستعدة لذلك، هو عين التغيّر لبدنها الأخروي، كعينيّة تغيّر الظل لتغيّر ذيه وجوباً، أي: بنحو الفعليّة التامّة على ما قضى الله تعالى.

قال الشيرازي رضي الله عنه: الأبدان الأخروية ليست وجودها وجوداً استعدادياً[١]، ولا تكوّنها بسبب استعدادات المواد، وحركاتها وتهيئاتها واستكمالاتها المتدرجة، الحاصلة لها عن أسباب غريبة ولواحق مفارقة[٢]، بل تلك الأبدان لوازم تلك النفوس، **كلزوم الظل لذي الظل**، حيث أنّها **فائضة بمجرد إبداع الحق الأول لها**، بحسب الجهات الفاعلية، من غير مشاركة القوابل وجهاتها الاستعدادية، فكل جوهر نفساني مفارق، **يلزم شبحا مثالياً ينشأ منه بحسب ملكاته وأخلاقه وهيئاته النفسانية، بلا مدخلية الاستعدادات وحركات المواد** -كما في هذا العالم- شيئاً فشيئاً[٣]، وليس وجود البدن الأخروي مقدماً على وجود نفسه[٤]، بل هما معاً في الوجود، من غير تخلل الجعل بينهما؛ كمعية اللازم والملزوم، والظل والشخص، فكما أنّ الشخص وظله لا يتقدم أحدهما على الآخر، ولم يحصل لأحدهما استعداد من الآخر لوجوده، بل على سبيل التبعية واللزوم، فهكذا قياس الأبدان الأخروية، مع نفوسها المتصلة بها[٥]. اهـ.

قال الملا هادي رضي الله عنه في شرح الأسماء: **عذاب المعذّب على وفق ملكاته، وكلّ ملكة رذيلة، تصوّره بصورة تناسبها، على ما يقتضيه قاعدة تجسم الأعمال**؛ كالصور النملية لملكة الحرص، والمؤذية كصور الحيات والعقارب لملكة الأذية، وهكذا؛ فتلك

---

(١) كالبدن الدنيوي، المستعد لأن تحلّ فيه النفس لتُدبّره وتفعل أفاعيلها الدنيويّة بوسيلته.

(٢) كتكوّن البدن الدنيوي تدريجاً من النطفة إلى العلقة ...، إلى أنّ يستعدّ لحلول النفس فيه.

(٣) خروجاً تدريجيّاً سيّالاً من القوّة إلى الفعل، في آنات الزمان التدريجيّة السيّالة المتصرّمة .

(٤) فهذا ممتنع؛ نظير امتناع تقدّم الظل على الشخص، وشعاع الشمس عليها، بل هما معاً في الوجود .

(٥) الأسفار ٩: ٣١. دار إحياء التراث العربي، بيروت . الطبعة الثالثة سنة: ١٩٨١م.

الملكة لسان حال له، تستدعي صورها المناسبة **استدعاءً لزومياً طبيعياً؛ للعلاقة اللزومية بينهما؛ فإنّ النسبة بينهما نسبة الفعل إلى الفاعل، لا المقبول إلى القابل**[١]، ونسبة الفعل إلى الفاعل بالوجوب[٢].

قوله الشريف: **(فتلك الملكة، لسان حال له، تستدعي صورها)** الملكوتيّة **(المناسبة)** المسانخة لها؛ فإنّ لكلّ ملكة صورة ملكوتيّة؛ فصورة ملكة العتو الملكوتيّة هي الصورة القرديّة **(استدعاءً لزومياً طبيعياً)** على ما توضح ويتضح أكثر في كلمات صدرالمتألهين رضي الله عنه، وموجزها أنّ النفس الجنيّة مثلاً، إذا انفعلت بملكة الخير الراسخة، استعدت ليفاض عليها جوهراً ملائكيّاً، وإذا انفعلت بملكة الشر مسخت شيطاناً، كما هو حال إبليس، وكذا الإنسان إذا استكبر؛ لمجموع قوله سبحانه: ﴿**وَيْلٌ لِكُلِّ أَفَّاكٍ أَثِيمٍ (٧) يَسْمَعُ آيَاتِ اللَّهِ تُتْلَى عَلَيْهِ ثُمَّ يُصِرُّ مُسْتَكْبِرًا كَأَنْ لَمْ يَسْمَعْهَا فَبَشِّرْهُ بِعَذَابٍ أَلِيمٍ**﴾ وقوله عزّ وجلّ: ﴿**إِبْلِيسَ اسْتَكْبَرَ وَكَانَ مِنَ الْكَافِرِينَ**﴾.

قال الصدر الشيرازي رضي الله عنه أيضاً: حقيقة الإبصار عندنا هي: إنشاء النفس صورة مثالية حاضرة عندها في عالم التمثّل، مجردة عن المادة الطبيعية، **ونسبة النفس إليها، نسبة الفاعل المنشىء للفعل، إلى ذلك الفعل**، لا نسبة القابل المستكمل بكمال إلى ذلك الكمال[٣]. اهـ.

وهو معنى قوله: أبدان أهل الجنة، بصورة نفوسها؛ كالشخص وظله[٤].

---

(١) لأنّ نسبة القابل إلى المقبول بالإمكان والاقتضاء ؛ للتوقف على الشرط وعدم المانع كما في أفعال النفس الدنيويّة بواسطة البدن الدنيوي، أمّا النفس المنفعلة بالملكات الراسخة، التي أضحت عين تلك الملكات بعد الإفاضة ؛ فالنسبة بينها وبين صورها الملكوتيّة، نسبة الفاعل إلى الفعل بالوجوب.

(٢) شرح الأسماء الحسنى: ٢٥٠ . مكتبة بصيرتي، قم .

(٣) الأسفار ٦: ٤٢٥. دار إحياء التراث العربي، بيروت . الطبعة الثالثة سنة: ١٩٨١م.

(٤) الأسفار ٩: ٣٠٧. دار إحياء التراث العربي، بيروت . الطبعة الثالثة سنة: ١٩٨١م.

وقال أيضاً رضي الله عنه في مفاتيح الغيب وغيره من كتبه: أجساد هذا العالم قابلة لنفوسها، على سبيل الاستعداد، ونفوس الآخرة فاعلة لأجسادها على سبيل الاستيجاب والاستلزام[1].

وبالجملة: فالنفس مقبول وفاعل في النشأتين الدنيا والآخرة:

الأول: فنسبة النفس إلى بدنها الدنيوي، نسبة المقبول إلى القابل؛ لامتناع استكمال فعليتها في هذه النشأة الدنيويّة من دونه؛ فالبدن قابل لها، يجسّد استعدادها التام لاستكمال فعليّتها في هذه الدار .

الثاني: النفس بالنسبة إلى بدنها الملكوتي، نسبة الفاعل للفعل، متّصل بها، غير منفصل عنها، تجلّ من تجلياتها، بالضبط كتجل الشمس في شعاعها، والظل لذيه، وكتجل الله تعالى في عجيب صنعه، وعظيم اختراعه، وعموم أفعاله سبحانه.

---

(١) مفاتيح الغيب: ٦٠٠. مؤسسة الأبحاث الثقافية، طهران. الطبعة الأولى ١٤٠٤هـ.

السنخيّة بين البدن والنفس!!

اتفق الحكماء الإلهيون دون نكير أعلمه، على امتناع تعلّق النفس الإنسانيّة لشخص ببدن شخص آخر؛ لعدم السنخيّة بينهما؛ لذلك ذكر كثيرٌ منهم في مسألة التناسخ الباطل؛ أنّ تعلّق نفس زيد ببدن عمرو، ممتنع في نفسه، ناهيك عن كونه ينافي الشرائع والأديان؛ ضرورة أنّ كلّ نفس من أفراد الإنسان منفعلة بملكات خاصّة بها دون غيرها، سواء أكانت راسخة أم غير راسخة، وهذا يستوجب بدناً مستعدّاً لقبول خصوص تلك النفس بعينها؛ للسنخيّة، يمتنع غير ذلك.

لما ذكرناه من أنّ البدن من سنخ أحوال النفس في هذه النشأة معلولٌ لها؛ إذ النفس علّة صوريّة له، وكذا البدن في نشأة البرزخ والآخرة، فهو ظلٌّ مثالي شبحي لها؛ فبدن زيد من سنخ نفسه المنفعلة بصفاته وملكاته بخصوصها لا غير، في النشأتين..

غاية الأمر أنّ تجسّم النفس ببدنها الدنيوي تجسّم نزولي؛ لأنّ النفس من عالم الملكوت فتعلّقها بالبدن الدنيوي نزول؛ وهذا معنى أنّها جسمانيّة الحدوث؛ إذ يمتنع هذا النحو من الوجود لها إلاّ ببدن دنيوي، وأمّا تجسّم النفس ببدنها المثالي، فإفاضة ملكوتيّة مسانخة لآثار أعمالها وأخلاقها، ضرورة كون الإفاضة من عالم المثال والملكوت.

فنفس زيد تباين نفس عمرو جوهريّاً، من حيث تباين ملكاتيهما(١)؛وقد بيّنا كثيراً أنّ الملكات معدّات لانفعال النفس، لتكون مستعدة لأن يفيض الله تعالى عليها جوهراً نفسيّاً يُخرج نفس زيد من الإنسانيّة إلى القرديّة، ونفس عمرو من الإنسانيّة إلى الملائكيّة، وعلى أيّ تقدير فهذه المباينة في رتبة الوجود، تمنع تعلق نفس هذا الشخص ببدن ذلك؛ لعدم السنخيّة والمناسبة التي هي شرط التعلّق والاتحاد، أنواعاً وأشخاصاً.

---

(١) التباين هيهنا في وجودي في رتبة الوجود، وهو معنى أصالة الوجود التشكيكيّة؛ ضرورة أنّ كلّ الملكات الحسنة مردّها إلى الخير، وكلّ السيئة إلى الشرّ ، وسيأتي الكلام عن هذا في فصل الأخبار والحركة الجوهريّة للنفس وفي غيرهما .

قال ابن سينا: وإمّا أنْ تكون النفس الواحدة بالعدد، في بدنين..، وهذا لا يحتاج أيضاً إلى كثير تكلّف في إبطاله؛ فقد صح إذن أنّ النفس تحدث، كلّما يحدث البدن الصالح لاستعمالها إيّاه، ويكون البدن الحادث مملكتها وآلتها، ويكون في هيئة وجوهر النفس الحادثة مع بدن ما، ذلك البدن الذي **استحق حدوثها**...، فلا بد أنّها إذا وجدت متشخصة، فإنّ مبدأ تشخصها يلحق بها من الهيئات، ما تتعين به شخصاً، وتلك الهيئات تكون مقتضية لاختصاصها بذلك البدن، **ومناسبة لصلوح أحدهما للآخر**، وإنْ خفي علينا تلك الحال وتلك المناسبة(١).

قلت: خفيت المناسبة عليه وعلى أمثاله من أساطين الحكماء، لكنّها غير خافية عن أهل البيت عليهم السلام، كما سيأتي في العنوان الآتي، ولنا في هذه المناسبة كتاب اسمه عالم الذر، سردنا فيه نصوص أهل البيت عليهم السلام الصريحة في علّة اختصاص كلّ نفس ببدنها الخاص وبطلان غيره بل امتناعه .

قال الخواجة نصير الطوسي: لكلّ نفس بدناً واحداً وبالعكس، وهي مع البدن على التساوي.

قال العلامة الحلّي شارحاً: هذا حكم ضروري أو قريب من الضروري، فإنّ كلَّ إنسان يجد ذاته ذاتاً واحدة، فلو كان لبدن نفسان، لكان تلك الذات ذاتين وهو محال، فيستحيل تعلق النفوس الكثيرة ببدن واحد، **وكذا العكس**؛ فإنّه لو تعلقت نفس واحدة ببدنين لزم أن يكون معلوم أحدهما معلوماً للآخر وبالعكس، **وكذا باقي الصفات النفسانية**، وهو باطل بالضرورة(٢). اهـ.

قوله الشريف: (**وكذا باقي الصفات النفسانية**) صريحٌ في الملكات الراسخة وغير الراسخة، وهو عين ما قلناه من لزوم تعلّق النفس المنفعلة بهذه الصفات والملكات، بخصوص ما كان واسطةً ماديّة لها، وإلاّ لزم اجتماع النقيضين؛ فقوله تعالى: ﴿ وَتُكَلِّمُنَا

---

(١) أحوال النفس (ت: أحمد فؤاد الأهواني): ٩٧. دار بيبلون ، باريس، سنة ٢٠٠٧م.

(٢) كشف المراد (ت: حسن آملي): ٢٨٥. مؤسسة النشر الإسلامي، قم. الطبعة السابعة ١٤١٧هـ.

﴿أَيْدِيهِمْ وَتَشْهَدُ أَرْجُلُهُمْ بِمَا كَانُوا يَكْسِبُونَ﴾ كالصريح في امتناع أو بطلان تعلّق نفس المؤمن الخيّرة بالبدن الخبيث الذي في الآية أعلاه، أو نفس الخبيث ببدن طيّب.

وقال الغزالي في تهافت الفلاسفة: وأمّا تعين نفس زيد لشخص زيد، في أوّل الحدوث، **فلسبب ومناسبة بين البدن والنفس لا محالة**، حتى يكون هذا البدن مثلاً أصلح لهذه النفس من الآخر، لمزيد مناسبة بينهما، فترجّح اختصاصه، وليس في القوة البشرية إدراك خصوص تلك المناسبات، وعدم اطلاعنا على تفصيله لا يشككنا في أصل الحاجة إلى مخصص، ولا يضرنا أيضاً في قولنا إنّ النفس لا تفنى بفناء البدن.

قلنا: مهما غابت المناسبة عنّا، وهي المقتضية للاختصاص، **فلا يبعد أن تكون تلك المناسَبَة المجهولة، على وجه يحوج النفس في بقائها إلى بقاء البدن**[1].اهـ.

فقول كثيرٍ من الحكماء الإلهيين، بامتناع تعلّق نفس زيد ببدن عمرو؛ مردّه إلى التناسخ الباطل؛ والوجه فيه عدم السنخيّة (=التناسب=التلائم=الصلوح) بين النفس وبين البدن، وهذه القضية ضروريّة بل بديهية عند الحكماء، حتى مع كون براهين بعضهم ساذجة غير تامّة، لكن ما يهمّنا اتفاقهم وإجماعهم.

قال الرازي (٦٥٦هـ) في السنخيّة على استحياء: لا يمتنع في العقل أن يكون لكلّ نفس خاصية، ولكلّ بدن خاصية؛ **لا تصلح تلك النفس إلاّ لذلك البدن، ولا يصلح ذلك البدن إلاّ لتلك النفس**[2].اهـ.

وقال الإمام سيف الدين الآمدي(٦٣١هـ) في كتابه الأبكار: الّذي عليه المحققون من الفلاسفة امتناع القول بالتناسخ، واستحالة انتقال النفس بعد مفارقة بدنها المقارن وجودها لوجوده، إلى بدن آخر...، فلو قيل بتناسخ بدنين لنفس واحدة لأدّى ذلك إلى

---

(١) تهافت الفلاسفة (ت: أ. سليمان دنيا): ٢٧٨. الطبعة الرابعة . دار المعارف، مصر.

(٢) المطالب العالية (ت: أحمد السقا) ٧: ٢٤٣ .دار الكتاب العربي، بيروت. الطبعة الأولى ١٩٨٧م.

اجتماع نفسين في بدن واحد، وهي النفس المستحقة له لذاته، والنفس المنتقلة إليه من غيره، وهو محال[١].اهـ.

إذا اتّضح هذا، فإنّ بدن المثال، أو العمل المتجسّم، الذي هو إفاضة بدنيّة مثاليّة للنفس المتغيرة جوهريّاً بالملكة الراسخة، لا يكون واحداً بالفعل إلاّ إذا كانت الملكة راسخة، تمنع من نقيضها أو عدمها؛ كبدن ملكة العتو القردي المانع من غيره.

وأمّا إذا لم تكن راسخة بالفعل، كما هو حال ملكات نفوس أكثر البشر الناقصة أو المتوسطة، وهي نفوس البله والأطفال والمستضعفين، وكذا من ذكرهم الله تعالى بقوله: ﴿خَلَطُوا عَمَلًا صَالِحًا وَآخَرَ سَيِّئًا﴾ فقد ذكرنا وسيأتي في النصوص عن أهل البيت عليهم السلام، أنّ نفوس أكثر الخلق في القبر ، بل عند الحشر والسراط، متوسطة أو ناقصة[٢]؛ ضرورة عدم استكمالهما لتكون علويّة نوريّة في الجنة وما فوقها، أو سفليّة ظلماتيّة في جهنّم أو قعرها، إلى أن يجري الله تعالى عليها اختبار يوم الحشر والسراط، لتستكمل فعليتها التامة، إمّا إلى الجنّة وإمّا إلى النّار، على ما جاء في نصوص الفريقين الثابتة عن محمد وآل محمد صلوات الله عليهم.

منها: ما رواه هشام، عن أبي عبد الله عليه السلام، أنّه سئل عمّن مات في الفترة، وعمّن لم يدرك الحنث، والمعتوه؟!.

---

(١) أبكار الأفكار(ت: أحمد المهدي)٤: ٢٩٠ .دار الكتب والآثار القومية،القاهرة. طبعة٢، ٢٠٠٤م.

(٢) لا يعني النقصان في عالم الآخرة، الماديّة والاستعداد بمعنى الخروج من القوة إلى الفعل، كما هو شأن عالم الدنيا، وإنّما من الفعليّة التامة في القبر وعلى السراط حين الاختبار، إلى الفعليّة الأشد الأتم، وهو دخول الجنّة أو النار بعد الاختبار؛ فالمقصود بالنقصان عدم أهليّة النفس لدخول الجنة أو النار قبل الاستكمال بالاختبار ، وهذا لا ينافي فعليّة عالم القبر والسراط قبل وبعد الاختبار؛ فلا تغفل.

نظير درجة نبوة وعصمة يونس مثلاً قياساً بنبوّة وعصمة نبينا محمد صلوات الله عليهما؛ فكون الثانية أشدّ وجوداً ، لا ينافي تماميّة الدرجة الأولى في النبوة والعصمة، فاحفظ.

فقال عليه السلام: «يحتج الله عليهم..؛ يرفع لهم ناراً، فيقول لهم ادخلوها، فمن دخلها كانت عليه برداً وسلاماً، ومن أبى قال: ها أنتم قد أمرتكم فعصيتموني»[1].

قلت: إسناده حسن صحيح بإجماع. وسيأتي سردها وتخريجها.

وهو كما سيتّضح صريحٌ جدّاً، في استحالة دخول أصحاب النفوس المتوسطة والناقصة الجنة أو النار، حتى يجري الله تعالى عليهم اختبار النّار أو غيره، ووجه الإستحالة عدم سنخيّة النفوس الناقصة لدخول الجنّة أو النّار، وإن كان كلٌّ منهما منزهاً عن الخروج من القوّة إلى الفعل في ذاك العالم؛ ضرورة أنّ فعليّة عالم الجنّة والنار أشدّ من فعليّة عالم القبر والسراط؛ فاستوعب جيّداً.

(١) الكافي (ت: علي غفاري) ٣: ٢٤٩ . دار الكتب الإسلامية، طهران.

النص على سنخيّة البدن للنفس!!

أخرج الكليني عن أبي علي الأشعري ومحمد بن يحيى، عن محمد بن إسماعيل، عن علي بن الحكم، عن أبان بن عثمان، عن زرارة، عن أبي جعفر عليه السلام قال: «**إنّ الله عز وجل قبل أن يخلق الخلق قال: كن ماءً عذباً أخلق منك جنتي وأهل طاعتي، وكن ملحاً أجاجاً أخلق منك ناري وأهل معصيتي...**»(١).

قلت: إسناده موثّق صحيح.

وروى الكليني عن علي بن إبراهيم، عن أبيه، عن حمّاد بن عيسى، عن ربعي بن عبد الله، عن رجل، عن علي بن الحسين عليه السلام قال: «**إنّ الله عز وجل خلق النبيين من طينة عليين، قلوبهم وأبدانهم**، وخلق قلوب المؤمنين من تلك الطينة وخلق أبدان المؤمنين من دون ذلك، **وخلق الكفار من طينة سجين، قلوبهم وأبدانهم**...؛ **فقلوب المؤمنين تحنّ إلى ما خلقوا منه وقلوب الكافرين تحن إلى ما خلقوا منه**»(٢).

قلت: معناه ضروري، وهذا الإسناد صحيح، فحمّاد من أصحاب الإجماع.

يشهد له وروى أحمد بن محمد بن خالد البرقي رضي الله عنه (٢٧٤هـ) في المحاسن، عن أبيه محمد البرقي، عن فضالة بن أيوب، عن عمرو بن أبان الكلبي، عن جابر بن يزيد الجعفي قال: قال الباقر عليه السلام: «**يا جابر، إنّ الله خلق المؤمن من طينة الجنان، وأجرى فيهم من ريح روحه؛ فلذلك المؤمن أخو المؤمن لأبيه وأمه، فإذا أصاب روحاً من تلك الأرواح في بلد من البلدان حزن، حزنت هذه؛ لأنّها منها...**»(٣).

قلت: إسناده صحيح دون أدنى كلام.

---

(١) الكافي (ت: علي غفاري) ٢: ٦. دار الكتب الإسلاميّة، طهران.

(٢) الكافي (ت: علي غفاري) ٢: ٢. دار الكتب الإسلاميّة، طهران.

(٣) المحاسن(ت: جلال الحسيني) ١: ١٣٣. دار الكتب الإسلاميّة، طهران.

ورواه الكليني رضي الله عنه، عن عدة من أصحابنا، عن أحمد بن محمد، عن أبي يحيى الواسطي، عن بعض أصحابنا، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «**إنّ الله خلقنا من عليين، وخلق أرواحنا من فوق ذلك، وخلق أرواح شيعتنا من عليين، وخلق أجسادهم من دون ذلك**»(١).

قلت: صحيح، وهذا الإسناد مبهم ببعض الأصحِاب، والأخبار في هذا كثيرة، قطعيّة سنداً ودلالة، معتضدة بعدم الخلاف، لا يسعها مختصرنا كلّها.

ودلالتها واضحة صريحة في أنّ أبدان المؤمنين، من سنخ طين الجنّة، كما أنّ أرواحهم من سنخ ريح الجنّة؛ لامتناع تعلق روح المؤمن بطينة جهنميّة؛ للسنخيّة.

وروى الصفار (٢٩٠هـ) قال: حدثني العباس بن معروف، عن حماد بن عيسى، عن ربعي، عن السجاد عليه السلام قال: «إنّ الله تعالى خلق النبيين من طينة عليين قلوبهم وأبدانهم، وخلق قلوب المؤمنين من تلك الطينة، وخلق أبدان المؤمنين من دون ذلك، وخلق الكفار من طينة سجيين قلوبهم وأبدانهم، فخلط بين الطينتين، فمن هذا يلد المومن الكافر، ويلد الكافر المؤمن، ومن هيهنا يصيب المؤمن السيئة، ومن هيهنا يصيب الكافر الحسنة ؛ **فقلوب المؤمنين تحنّ إلى ماخلقوا منه، وقلوب الكافرين تحنّ إلى ما خلقوا منه**»(٢).

قلت: إسناده صحيح، ومعناه فصيحٌ صريح؛ فالنفس المؤمنة الخيّرة تتعلق ببدن جنتي، وأمّا الشريرة فبدنها جهنّمي؛ يمتنع غير ذلك؛ لاجتماع النقيضين .

قوله عليه السلام : (**وخلق أبدان المؤمنين من دون ذلك**) صريحٌ في اشتراك بدن المعصوم وبدن المؤمن الكامل بالبدن الجنتي على التشكيك الطولي؛ فإنّ للبدن الجنتي، مرتبتين شديدة وضعيفة، يسانخان نفس هذا ونفس ذاك.

---

(١) الكافي (ت: علي غفاري) ١ : ٣٨٩. دار الكتب الإسلاميّة ، طهران .

(٢) بصائر الدرجات(ت: حسن كوجة): ٣٤. مطبعة الأحمدي ، طهران . سنة الطبع: ١٤٠٤هـ.

وروى البرقي رضي الله عنه عن أبيه، عن أبيه، عن حماد بن عيسى الجهني، عن ربعي بن عبد الله الهذلي، عمن ذكره، عن علي بن الحسين عليهما السلام، قال: «**إنّ الله خلق النبيين من طينة عليين ...، وخلق أبدان المؤمنين من دون ذلك**»[١].

قلت: متواتر، وهذا الإسناد معتبر، بل صحيح فحماد من أصحاب الإجماع .

وروى الكليني(٣٢٩هـ) عن علي بن إبراهيم، عن أبيه، عن ابن محبوب، عن صالح بن سهل قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: جعلت فداك من أي شيء خلق الله عز وجل طينة المؤمن؟!.

فقال عليه السلام: «**من طينة الأنبياء فلم تنجس أبداً**»[٢].

قلت: متواتر، وهذا الإسناد صحيح على الأظهر، بابن محبوب .

وروى أحمد بن محمد بن خالد البرقي (٢٧٤هـ) عن أبيه، عن فضالة بن أيوب، عن علي بن حمزة، عن أبي بصير، عن أبي جعفر عليه السلام، قال: «**إنّا وشيعتنا خلقنا من طينة واحدة، وخلق عدونا من طينة خبال، من حمأ مسنون** »[٣].

قلت: متواتر، وهذا الإسناد معتبر، وهو ظاهرٌ في السنخيّة بين النفس المؤمنة وبين البدن الجنتي، والعكس بالعكس؛ وإلاّ اجتمع النقيضان. كما أنّ النص بل كلّ نصوص الباب، كالصريحة في أصالة الوجود التشكيكيّة؛ إذ جميع المؤمنين من طينة واحدة متفاوتة في الشرف، كما أنّ جميع الخبيثين من طينة واحدة متفاوتة الخسّة.

وروى شيخ مشايخنا الصفار (٢٩٠هـ) رضي الله عنه قال: حدثنا أحمد بن محمد، عن الحسين بن محبوب، قال حدثني شيخ من أهل المداين يسمّى بشر ابن أبي عقبة، عن أبي جعفر وأبي عبدالله عليه السلام قال: «إنّ الله خلق محمداً من طينة، من جوهرة، تحت

---

(١) المحاسن(ت: جلال الدين الحسيني) ١ : ١٣٤ . دار الكتب الإسلاميّة طهران .

(٢) المحاسن(ت: جلال الدين الحسيني) ١ : ١٣٣ . دار الكتب الإسلاميّة طهران .

(٣) المحاسن(ت: جلال الدين الحسيني) ١ : ١٣٥ . دار الكتب الإسلاميّة طهران .

العرش، وأنّه كان لطينته نضح، فجَبَلَ طينة أمير المؤمنين عليه السلام من نضح طينة رسول الله صلى الله عليه وآله، وكان لطينة أمير المؤمنين عليه السلام نضحٌ، فجبل طينتنا من فضل طينة أمير المؤمنين عليه السلام، وكانت لطينتنا نضحٌ، فجَبَلَ **طينة شيعتنا من نَضْحِ طينتنا، فقلوبهم تحن الينا**، وقلوبنا تعطف عليهم **تعَطُّف الوالد على الولد**، ونحن خير لهم، وهم خير لنا، ورسول الله صلى الله عليه وآله لنا خير، ونحن له خير»(١).

قلت: إسناده صحيح. وهو ظاهر، بل نصٌّ صريحٌ فصيحٌ فيما قلناه من ترتّب التعلق بين البدن والنفس على السنخيّة بينهما، وإلاّ اجتمع النقيضان.

قوله عليه السلام: (**فقلوب المؤمنين**) أي الأرواح أو النفوس (**إلى ماخلقوا منه**) لما بينهما من سنخيّة وتعلّق لزومي؛ فقلوب المؤمنين تحنّ إلى أبدانها التي هي طينة عليين؛ لمسانخة حقائقهم لتلك الطينة، كما أنّ قلوب الكافرين تحنّ إلى سجين لعين العلّة. والقلوب هيهنا تعني الأرواح أو النفوس دون كلام، وهي أيضاً على صنفين طيّبة جنّتية، وخبيثة جهنّمية، كما ربما اتضح وسيتّضح ..

ويلزم التنبيه إلى أنّ نسبة الأبدان إلى الأرواح نسبة المعلول إلى علّته؛ إذ طيب الأرواح علّة لتلبّسها ببدن طيب من طينة الجنة، يمتنع غير ذلك وإلاّ اجتمع النقيضان، الطيّب واللاطيّب، الخير واللاّخير كما أنّ خبث الأرواح علّة تلبسهما بطينة خبيثةٍ من سجين جهنّم، كما ورد في الأخبار المتواترة التي مضى بعضها..

مع التنبيه أيضاً إلى أنّ السنخيّة إضافيّة؛ فليست كلّ نفس مؤمنة خيّرة تصلح لأن تتعلّق بأيّ بدن جنّتي، ولا أنّ كلّ نفس شريرة تصلح لأن تتعلّق بأي بدن جهنّمي؛ فإنّ نفوس المؤمنين في الجنّة على مراتب متفاوتة شدّة وضعفاً، ليست على درجة واحدة، كذلك مراتب نفوس الخبيثين؛ فكما أنّ البدن ظل لحقيقة النفس؛ فمراتبه في الأفراد ظل لمراتب النفس في أفرادها كزيد عمرو وخالد ..

---

(١) بصائر الدرجات(ت: حسن كوجة): ٣٤. مطبعة الأحمدي، طهران. سنة الطبع: ١٤٠٤هـ.

فقول السجاد عليه السلام: «**إنّ الله خلق النبيين من طينة عليين ...، وخلق أبدان المؤمنين من دون ذلك**» صريحٌ جدّاً في تفاوت درجات نفوس المؤمنين الجنتّية، بل هو نصٌّ في ذلك، وهذا التفاوت يوجب تعلق هذه النفوس، متفاوتة الإيمان، بأبدان جنّتية متفاوتة بين الشريف والأشرف، كلٌّ في رتبته ودرجته من الإيمان، والكلام هو الكلام في نفوس أهل النّار، فانتبه لذلك جيّداً..

وقوله عليه السلام: (**وكلّ قلبٍ يحن إلى بدنه**) كالصريح أنّ كلّ قلبٍ أي كلّ نفسٍ متعلّقة ببدن من سنخها أولاً، ومن مرتبتها ثانياً؛ فلدينا مراتب كالآتي:

الأولى: تعلّق النفس بالبدن إجمالاً.

فيمتنع أن تتعلق النفس الطيبة إلاّ ببدن جنتي؛ للسنخيّة، وكذا الكلام في النفس الخبيثة فإنّه يمتنع أن تتعلق بغير البدن الجهنّمي السجيني.

الثانية: تعلّق النفس بالبدن تفصيلاً .

فيمتنع أن تتعلّق نفس المعصوم بأيّ بدن جنتي، وإنّما خصوص ما كان من أعلى عليين؛ للسنخيّة بينها؛ ولقوله عليه السلام: (**خلق محمداً وآل محمد من طينة عليين...، وخلق شيعتنا من طينة دون عليين**) والكلام هو الكلام في مراتب أهل النار؛ كزعماء الكفر وأشياعهم ممّن دونهم.

الثالثة: التعلق التركيبي للنفوس الناقصة.

كنفوس من : ﴿**خَلَطُوا عَمَلًا صَالِحًا وَآخَرَ سَيِّئًا**﴾ فنفوس هؤلاء ليست خيّرة تماماً كأهل الجنّة، ولا خبيثة تماماً كأهل النار؛ فملكاتهم غير مانعة من عدمها؛ لذلك فأبدان هؤلاء مركبة من طين الجنّة ومن طين النار، واختبارات السراط كفيلةٌ بأن توصلهم إمّا إلى الجنّة وإمّا إلى النّار، وإن كان الأرجى لهم الجنّة؛ فإنّه سبحانه ﴿**كَتَبَ عَلَى نَفْسِهِ الرَّحْمَةَ**﴾ .

تعلّق النفس ببدن مثالي قبل خلق الدنيا

روى الكليني عن ابن محبوب، عن علي بن رئاب، عن بكير بن أعين قال: كان أبو جعفر عليه السلام يقول: «إنّ الله تبارك وتعالى أخذ ميثاق شيعتنا بالولاية لنا، وهم ذر، يوم أخذ الميثاق على الذر بالإقرار له بالربوبية ولمحمد صلى الله عليه وآله بالنبوة ، وعرض على محمد أمته في الطين، وهم أظلة، وخلقهم من الطينة التي خلق منها آدم. وخلق أرواح شيعتنا قبل أبدانهم بألفي عام، وعرضهم عليه وعرفهم رسول الله صلى الله عليه وآله وعلي بن أبي طالب عليه السلام ، ونحن نعرفهم في لحن القول»(١).

قال البرقي: ورواه عثمان بن عيسى عن أبي الجرّاح (مصحف أبي الخزرج) عن أبي جعفر عليه السلام : وزاد فيه: «**وكلّ قلب يحنّ إلى بدنه**» (٢).

قلت: إسناد الأول صحيح، والثاني معتمد كالموثّق. وهو صريحٌ في تعلّق النفس ببدن مثالي ملكوتي، جنتي أو جهنمي أو مركب منهما، في عالم الذر قبل خلق الدنيا.

وأخرجه الصفار (٢٩٠هـ) قال: حدثنا محمد بن عيسى، عن أبي الحجاج قال: قال لي أبو جعفر عليه السلام: «يا أبا الحجاج إنّ الله خلق محمداً وآل محمد من طينة عليين ، وخلق قلوبهم من طينة فوق ذلك، وخلق شيعتنا من طينة دون عليين، وخلق قلوبهم من طينة عليين، فقلوب شيعتنا من أبدان آل محمد وأنّ الله خلق عدو آل محمد من طين سجين، وخلق قلوبهم من طين أخبث من ذلك، وخلق شيعتهم من طين دون طين سجين، وخلق قلوبهم من طين سجين فقلوبهم من أبدان أولئك، **وكلّ قلبٍ يحن إلى بدنه**»(٣).

قلت: إسناده موثّق معتبر، أبو الحجاج مصحف أبو الخزرج، وهو طلحة بن زيد، عامي معتمد الكتاب حسن الحال.

---

(١) الكافي (ت: علي غفاري) ١ : ٣٨٩. دار الكتب الإسلاميّة ، طهران .

(٢) المحاسن(ت: جلال الدين الحسيني) ١ : ١٣٦ . دار الكتب الإسلامية ، طهران .

(٣) بصائر الدرجات(ت: حسن كوجة): ٣٤. مطبعة الأحمدي ، طهران . سنة الطبع: ١٤٠٤هـ.

الفصل الثاني

تجسّم الملكات

معنى تجسّم الملكات!!

قد يقال: العمل، بل الملكة كما هو الصحيح، عرضٌ وكيفٌ نفساني، وتجسّم العرض (=تجوهره) ممتنعٌ فما معنى تجسّم الملكات؟!.

قلنا: مرّ مراراً، وسيأتي كثيراً، أنّ المقصود بتجسّم الأعمال، هو تجلبب النفس ببدن مثالي مسانخ لأخلاقها وملكاتها؛ إذ العمل على ثلاثة معان:

الأوّل: بما هو عرضٌ.

وهذا يمتنع تجسّمه؛ بداهة امتناع تجوهر الأعراض؛ للخلف المحال.

الثاني: بما هو حركات فانية معدومة، زائلة غير باقية.

وهذه يمتنع تجسّمها؛ لامتناع إعادة المعدوم بعينه عند جمهور الحكماء والمتكلمين من الفريقين سنّة وشيعة.

الثالث: بما هو أثر باق في النفس.

فمن عمل عملاً، خيراً أو شرّاً؛ فإنّ آثاره باقية في النفس زماناً ما، طويلاً أو قصيراً، حسب شدّة الآثار، وهذه الآثار أيضاً لا تتجسّم؛ وإنّما هي سببٌ مهيّيءٌ ومعدٌ لأن تنفعل بها النفس أولاً. وثانياً: لتستعد ثانياً أن يفاض على النفس المنفعلة نفساً أخرى تسانخ آثار ذلك العمل، خيراً أو شرّاً. وثالثاً: ليفاض عليها بدناً يسانخ تلك النفس المتغيرة جوهريّاً؛ إذ البدن ظلٌّ مسانخٌ لحقيقة النفس، فهذا هو تجسّم الأعمال.

قال الصدر الشيرازي رضي الله عنه في بيان هذا: إنّ منشأ الثواب والعذاب، لو كان **نفس العمل أو القول، وهما أمران زائلان، يلزم بقاء المعلول مع زوال العلة المقتضية**، وذلك غير صحيح، والفعل الجسماني الواقع في زمان متناه، كيف يصير منشأ للجزاء الواقع في أزمنة غير متناهية؟![1].اهـ.

---

(١) الأسفار ٥: ٢٩٣. دار إحياء التراث العربي، بيروت. الطبعة الثالثة سنة: ١٩٨١م.

والكلام هو الكلام في تجسّم الملكات؛ إذ الملكة على ثلاثة معان أيضاً كالآتي:

الأول: بما هي عرضٌ وكيف نفساني.

وهذه يمتنع تجوهرها أو تجسّمها أو تمثّلها ما شئت فعبّر، ببدن؛ بداهة امتناع تجسّم وتجوهر الأعراض والكيفيّات؛ لما ذكرناه من المحال.

الثاني: بما هي حركات فانية، تصدر عن النفس تلقائيّاً، بلا رويّة.

وهذه يمتنع عودها بعينها لتتجسّم؛ لما تقدّم من امتناع إعادة المعدوم بعينه.

الثالث: بما هي آثار باقية وهيئة في النفس.

وهذه أيضاً لا تتجسّم؛ إذ هذه الآثار سببٌ مهيّئٌ ومعدٌ لأن:

تنفعل بها النفس أولاً. وثانياً: لتستعد أن يفاض عليها صوراً جوهريّة نفسيّة تسانخ الملكة. وثالثاً: ليفاض عليها بدناً مثاليّاً يسانخ النفس المتغيّر جوهريّاً بالملكات؛ فهذا معنى تجسّم الملكات.

فتجسّم الملكات بإيجاز بسيط: **تجسّم النفس ببدن مثالي نتيجة انفعالها بالملكات،** أو بآثار الأعمال الصادرة عن النفس بلا رويّة.

إذ العمل هو: الفعل الصادر عن النفس بتفكّر وتدبّر ورويّة .

والملكة: هيئة في النفس، بها تصدر الأفعال عن النفس بلا تفكّر ورويّة.

فسيأتي أنّ الفرق بين العمل والملكة مردّه إلى شدّة الآثار وطول بقائها في النفس؛ فشدّة الآثار الباقية في النفس بسبب العمل ضعيفة سريعة الزوال، كمن تعلّم الكتابة في يومٍ واحد، وكمن أذنب مرّة واحدة؛ بخلاف شدّة الآثار الباقية في النفس بسب الملكة؛ كمن مارس الكتابة شهوراً، فهذه الآثار يعسر زوالها، بل قد يمتنع أحياناً إذا كانت الملكة راسخة مانعة من عدمها؛ لذلك فإنّ النفس في انفعال دائم أو كالدائم.

وسيأتي بيان العلماء؛ كالصدر الشيرازي القائل: الفرق بين **الملكة والحال** بالشدّة والضعف، والاشتداد في الكيفية يؤدّي إلى حصول **صورة جوهرية...** . فالمقصود ما ذكرناه، وسيأتي البسط في هذا.

وقد أماط عن كلّ هذا الشيرازي بقوله: **صورة كلّ إنسان في الآخرة، نتيجة عمله،** وغاية فعله في الدنيا...، وفي القرآن آيات كثيرةٌ دالةٌ على أنّ **كلّ ما يلاقيه الإنسان في الآخرة،** ويصل إليه من الجنة، وما فيها من الحور والقصور والفواكه وغيرها، والنّار وما فيها من العقارب والحيات وغيرها، **ليست إلاّ غاية أفعاله، وصورة أعماله، وآثار ملكاته، وإنّما الجزاء هناك بنفس العمل، باعتبار ما ينتهي إليه**[1].اهـ.

الزبدة:

لاحظ قوله الشريف: (**العمل أو القول، وهما أمران زائلان**) وكذا قوله الآخر: (**صورة كلّ إنسان في الآخرة، نتيجة عمله...، كلّ ما يلاقيه الإنسان في الآخرة...، آثار ملكاته**) ففيهما كلّ الصيد؛ فمردّ كلّ من أنكر تجسّم الأعمال إلى عدم الإحاطة بما سردناه في العنوان الآنف، وهذا قصورٌ بيّن.

---

(١) الأسفار ٩: ٢٩٥. دار إحياء التراث العربي، بيروت. الطبعة الثالثة سنة: ١٩٨١م.

بيان معنى تجسّم الأعمال عرفاً ووجداناً !!

من معاجز الخلقة أنّ الأم إذا فارقت رضيعها ساعة، ثمّ عادت إليه، فإنّ الرضيع يعلم بوجودها إجمالاً، فيبتهج بها ويسكن لحضورها حتى قبل أن يستقر في حجرها، وهيهنا نتساءل، من الذي أخبر الرضيع أنّ أمّه موجودة فعلاً ؟!.

قلنا: شبح عطرها الخاص أخبر الرضيع بوجودها، وهيهنا نتسائل أيضاً، هل رائحة أمّه هي نفس أمّه، أم أنّها غيرها؟!.

قلنا: ثمّة جهتان؛ فمن جهة فرائحة الأم غير الأم؛ ضرورة أنّ الرائحة عرض من الأعراض، والأم ذات جوهريّة، والجوهر غير العرض دون ريب.

ومن جهة أخرى فرائحة الأم عين الأم؛ ضرورة أنّ كلّ خصائص الأم الذاتية موجودة في رائحتها وبدنها، كما أثبتت الحكمة ناهيك عن العلم الحديث.

فمعنى تجسّم الأعمال بهذا التقريب، هو تجسّم الهيئة العطريّة للأم خارجاً، أو تجسّم الرائحة الدالّة تماماً على ذات الأم في الخارج .

وبعبارة أخرى فليس الذي شمه الرضيع، هو الرائحة بما هي عرض، ولا أنّه شم ذات شخص الأم بطولها وعرضها وثقلها، وإنّما شم رائحتها التي تحمل كلّ خصائصها الجوهريّة وصفاتها الذاتيّة التي تميزها عن بقيّة الأمهّات في الأرض..

الزبدة: الذي شمه الرضيع هو ما تجسّم من رائحة أمّه، ممّا هو بوجه عين ذاتها.

وللتوضيح أيضاً، فكلّنا على دراية تامّة أنّ المؤمن إذا أذنب ذنباً كبيراً كالزنا؛ فإنّه يندم عليه، بل قد يبقى يطارده إلى مماته، بل إنّ هذا الذنب يوبّخ صاحبه المذنب، توبيخاً باطنيّاً أفصح من توبيخ اللسان، بل قد يمنعه من ارتكابه مرّة أخرى، يشهد لذلك وجداناً أنّ المذنب ينقبض ويحزن وربما يبكى كلّما أخبرته نفسه بذنبه.

نتساءل أيضاً: من الذي وبّخ المذنب، أهو الذنب فقط، أم الجسد الذي حقق الذنب خارجاً، أم فطرة المذنب هي التي وبخته، أم مجموع الثلاثة؛ فهل الإنسان المذنب، بمعزل عن ذنبه، أم أنّه مع ذنبه يسمّى مذنباً في الخارج؟!.

قلنا: بل متحدان في الجملة؛ ضرورة أنّ المذنب، من تلبّس بالذنب، وهو أي التلبّس على درجات، أشدّها ما اتحد مع الذات ليكون ملكة راسخة فيما سيتّضح.

فإذا أمعن الإنسان في ارتكاب الذنب إلى أقصى درجة، ليكون ملكةً راسخة مانعةً من عدمها؛ فإنّه حينها سيكون عين ذيها؛ فذات الحجاج في قولنا: الحجّاج سفّاك للدماء، عين هذا الذنب العظيم، يمتنع زواله؛ كونه أضحى فيه ملكةً وطبعاً: ﴿خَتَمَ اللهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ﴾ وهو معنى قول العلماء ملكة مانعة من عدمها.

بالجملة: إذا عمل الإنسان عملاً ما، خيراً أو شرّاً؛ فإنّ لهذا العمل آثاراً باقية في النفس، تنفعل بها النفس، كمن أذنب ذنباً صغيراً مرّة واحدة، فآثار هذا العمل الواحد ممكنة الزوال لعدم رسوخه بالصغائر مرّة واحدة، لكن إذا تكرر جدّاً إلى أقصى درجة، أضحت هذه الآثار هيئة راسخة في النفس مانعةً من عدمها (يمتنع زوالها) وحينها تكون النفس مستعدّة تماماً لأن يفاض عليها نفساً وبدناً جديدان يسانخان نوع العمل، ارتقاءً كما في الشهداء، أو تسافلاً كما في المعاندين السفهاء ..

والمقصود من الإفاضة الجديدة ليست نفساً أخرى مباينة للأولى مطلقاً؛ فجعفر الطيّار، لم تفض على نفسه المقدّسة نفساً أخرى مباينة، وإنّما أزيحت عن نفسه الحجب الماديّة فارتقى من إنسان إلى ملك، هذا في الارتقاء .

والكلام هو الكلام في التسافل؛ فإفاضة النفس القرديّة على أصحاب السبت، إنّما هو زيادة الحجب الماديّة على نفوسهم الإنسانيّة لينعدم تأثيرها؛ ولتخرج نفوسهم العاتية القرديّة من عالم القوة إلى عالم الفعل، والبدن في كلّ من الفرضين ما هو إلاّ ظلٌّ ورقيقةٌ وتبعٌ ومظهرٌ للنفس، كما بيّنا ونبيّن في هذا الفصل ..

بإيجاز: مقصود الحكماء من تجسّم الأعمال أو تمثّل الأعمال على التعبير الصحيح؛ اتحاد العمل بالعامل(١) اتحاداً جوهريّاً، وهذا من إبداعات الشيرازي رضي الله عنه، موجزه أنّ النفس المنفعلة بآثار الملكات الراسخة، مستعدّة لأن تتغير جوهريّاً بما يفاض عليها من جواهر عالم الملكوت، وما مجموع العمل وآثاره إلاّ معدّات للإفاضة.

وهذا يستدعي استدعاءً لزوميّاً ، بدناً ملكوتياً من صقع عالم المثال يفاض على النفس بإذن الله، نسبته إلى النفس، نسبة الفعل إلى الفاعل، والمعلول إلى العلّة، لا نسبة المقبول إلى القابل كنسبة النفس الدنيويّة إلى بدنها الدنيوي، على ما قضى الله تعالى.

وقد تقول: ما وجه اللزوم؟!. قلنا:

أولاً: حقيقة النفس أنّها مجرّدة ذاتاً، بدنيّة فعلاً، سواء في الدنيا ببدنها الطبيعي، أم في الآخرة ببدنها المثالي الأخروي، كأبدان أهل الجنة والنار، فوجه اللزوم أنّ نحو وجودها في الدنيا والآخرة ممتنعٌ إلّا ببدن، وإلّا فهي عقل ليست بنفس.

ثانياً: امتناع اتحاد النفس في الدنيا مع البدن الطبيعي، إلّا بتوسط بدن المثال؛ وإلّا اجتمع النقيضان واتحد المتنافيان، المجرد واللا مجرّد في ذات واحدة، وهو ممتنع قطعاً.

ثالثاً: كلّ فردٍ من أفراد النفوس المتمايزة، متعلّقة ببدن يسانخ أخلاقها وملكاتها بخصوصها، يمتنع أن تتعلق ببدن غيره، وإلاّ لزم إمّا التناسخ الممتنع، وإمّا التناسخ الباطل؛ ضرورة أنّ لكلّ نفسٍ بدناً تتجلّى فيه نفسه بخصوصها.

والتناسخ الممتنع عقلاً، هو أنّ تتعلّق أيّ نفس بأيّ بدن، ووجه الامتناع هو أنّ البدن مظهرٌ وظلٌّ ورقيقةٌ لحقيقة النفس تتجلّى فيه كلّ ذاتيّات النفس؛ وستأتي النصوص القطعيّة عن أهل البيت عليهم السلام في ذلك؛ فسيأتي أنّ الله سبحانه وتعالى أفاض على كلّ نفس من نفوس البشر، الكاملين والسافلين، بدناً خاصّاً، خيراً أو شرّاً، هذا من طين

---

(١) ننبه لزوماً أنّ المتحد مع النفس ليس العمل بما هو عرض، ولا بما هو حركات فانية يمتنع عودها بعينها ، وإنّما آثاره الباقية في النفس بما هي معدات لإفاضة الصور الجوهريّة المسانخة لها .

الجنّة وذاك من طين النار، وأمّا ما بينهما من نفوس بقيّة البشر، فأبدانهم خليط من الطينتين كلٌّ بحسبه واستعداده

أمّا التناسخ الباطل (شرعاً) فلأنّ النعيم والعذاب سيتعلّق ببدن أجنبي لم يصدر عنه طاعة أو معصية، وهو باطل لمناقضته قوله تعالى: ﴿**شَهِدَ عَلَيْهِمْ سَمْعُهُمْ وَأَبْصَارُهُمْ وَجُلُودُهُمْ بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ**﴾ الصريح في بطلان تعلّق النفس بأيّ بدن، بل بخصوص ما اتحد مع النفس وسانخها وفعلت بواسطته أفاعيلها، وقد تقدّم أنّه عين البدن المثالي، وأنّ الدنيوي فضلةٌ له وقشر؛ كنسبة الرشاقة إلى السمنة في البدن الواحد.

قال الشيرازي رضي الله عنه في عالم المثال: عالم آخر متوسط بين عالم الطبيعة[١] وعالم العقل، فيه يحشر الناس على هيئاتهم المناسبة لأخلاقهم، على التفصيل المقرر بينهم، المشهور عنهم، حيث قرروا أنّ **لكل خُلُقٍ من الأخلاق المذمومة والهيئات الردية، المتمكنة في النفس، أبدان نوعٍ يختص بذلك الخُلُق**[٢]؛ كخلق التكبر والتهور، المناسب لأبدان الأسود، والخبث والروغان لأبدان الثعالب وأمثالها، والمحاكاة والسخرية لأبدان القرود وأشباهها، والعُجُب للطواويس، والحرص للخنازير إلى غير ذلك...[٣].

فالنفس إذا تغيرت جوهريّاً بما أفيض عليها من الأرواح ارتقاءً أو تسافلاً[٤]، يلزم أن تتعلّق ببدن مثالي يسانخ هذه الذات المتغيرة جوهرياً، يكون ظلاً ورقيقةً لها، فهذا معنى تجسّم الأعمال..، هذا البدن متروحن، لكون حياته ذاتيّة كالنفس فيما قضى الله

---

(١) عالم الدنيا الجسمي والجسماني، المتحرك من القوة إلى الفعل، يطلق عليه الطبيعة. فالطبيعة: هي القوّة التي بها تتحرّك الأجسام قهراً ؛ كحركة الفلك ، وكمنو البذرة إلى شجرة، والنطفة إلى جنين .

(٢) مرّ وسيأتي أنّ الإفاضة البدنيّة مترتّبة على الإفاضة النفسيّة؛ فالنفس إذا انفعلت بالملكات استعدت لأن ترتقي أو تتسافل بما يفاض عليها من النفوس، والبدن تبعٌ وظلٌّ ورقيقةٌ للنفس.

(٣) الأسفار ٩: ٣٠. دار إحياء التراث العربي، بيروت . الطبعة الثالثة سنة: ١٩٨١م.

(٤) هذا ممتنع إلّا على القول بأصالة الوجود التشكيكيّة؛ فسيأتي أنّ المقصود بإفاضة الأرواح أو النفوس رفع الحجب الماديّة عن النفس في الارتقاء، وزيادتها في التسافل، لا أنّه تفاض نفساً أخرى مغايرة للأولى؛ فاستوعب هذا جيّداً ؛ فلولا هذا الأصل لامتنع إثبات كثير من العقائد.

تعالى، لذلك ينطق ويخاطب الميت عنده قبره، كما قال سبحانه: ﴿وَقَالُوا لِجُلُودِهِمْ لِمَ شَهِدْتُمْ عَلَيْنَا قَالُوا أَنْطَقَنَا اللهُ الَّذِي أَنْطَقَ كُلَّ شَيْءٍ﴾.

وأجلى الأمثلة على هذا، قوله سبحانه وتعالى: ﴿وَاسْأَلْهُمْ عَنِ الْقَرْيَةِ الَّتِي كَانَتْ حَاضِرَةَ الْبَحْرِ إِذْ يَعْدُونَ فِي السَّبْتِ إِذْ تَأْتِيهِمْ حِيتَانُهُمْ يَوْمَ سَبْتِهِمْ شُرَّعًا وَيَوْمَ لَا يَسْبِتُونَ لَا تَأْتِيهِمْ كَذَلِكَ نَبْلُوهُمْ بِمَا كَانُوا يَفْسُقُونَ وَإِذْ قَالَتْ أُمَّةٌ مِنْهُمْ لِمَ تَعِظُونَ قَوْمًا اللهُ مُهْلِكُهُمْ أَوْ مُعَذِّبُهُمْ عَذَابًا شَدِيدًا قَالُوا مَعْذِرَةً إِلَى رَبِّكُمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَّقُونَ (١٦٤) فَلَمَّا نَسُوا مَا ذُكِّرُوا بِهِ أَنْجَيْنَا الَّذِينَ يَنْهَوْنَ عَنِ السُّوءِ وَأَخَذْنَا الَّذِينَ ظَلَمُوا بِعَذَابٍ بَئِيسٍ بِمَا كَانُوا يَفْسُقُونَ (١٦٥)...، فَلَمَّا عَتَوْا عَنْ مَا نُهُوا عَنْهُ قُلْنَا لَهُمْ كُونُوا قِرَدَةً خَاسِئِينَ﴾[١].

مجموع هذه الآيات، ظاهرٌ جداً في أنّ آثار العتو، والتعدي على حدود الله تعالى، نتيجة الإمعان فيه وتكراره، أضحت ملكة راسخة في نفوسهم، بل عين نفوسهم، وهذا يستدعي، استدعاءً لزومياً، بدن جوهري آخر يفاض -على النفس المتغيرة جوهرياً- من عالم الملكوت، غير بدنها الدنيوي، يسانخ نفوسهم المتحولّة جوهرياً بملكة العتو الراسخة، مع امتناع بقاء تعلّقها بالبدن الأوّل؛ لعدم السنخيّة بينهما ..

فحينما يخاطب العمل صاحبه في القبر قائلاً له: «**أنا السرور الذي...**» فالقائل هو نفس الإنسان الفاعل للسرور، ببدنه المثالي، الذي هو ظل ورقيقة لحقيقة نفسه المتغيّرة جوهرياً بآثار عمل السرور الراسخة...، وكلّنا يعلم وجداناً أنّ من عمل خيراً يبقى عمله هذا يخاطبه باطناً إلى مماته؛ فيلتذ ويبتهج ويسعد ويفرح كلّما حدثته نفسه به .

---

(١) سورة الأعراف: ١٦٣-١٦٦.

معنى الملكة ونسبتها إلى العمل وتكراره!!

قال الإمام علي بن محمد الجرجاني(٨١٦هـ) في كتابه التعريفات: **الملكة: هي صفة راسخة في النفس**؛ وتحقيقه أنّه تحصل للنفس هيئة، بسبب فعل من الأفعال، **ويقال لتلك الهيئة: كيفية نفسانية**، وتسمّى:حالة[١]، ما دامت سريعة الزوال، فإذا تكررت ومارستها النفس، حتى رسخت تلك الكيفية فيها، وصارت بطيئة الزوال، فتصير مَلَكَة، وبالقياس إلى ذلك الفعل: عادةً وخُلُقًا[٢].اهـ.

وقال العضد الإيجي (٧٥٦هـ): إنْ كانت الكيفية النفسانية راسخة في موضوعها، أي: مستحكمة فيه، بحيث لا تزول عنه أصلاً، أو يعسر زوالها، سميت: ملكة، وإنْ لم تكن راسخة فيه، سميت: حالاً؛ لقبولها التغير والزوال بسهولة...، وكلّ ملكة؛ فإنّها قبل استحكامها كانت حالاً ، وليس كلّ حال يصير ملكة[٣].

قال الشيرازي إنّ القول والفعل، ما دام وجودهما، في أكوان الحركات، ومواد المكونات، فلاحظ لها من البقاء والثبات[٤]، ولكن من فعل فعلاً أو تكلّم بقول، يظهر منه أثرٌ في نفسه، وحالة قلبية تبقى زماناً[٥] .

وإذا تكررت الأفاعيل والأقاويل، استحكمت الآثار في النفس، وصارت **الأحوال ملكات**[٦]؛ إذ الفرق بين **الملكة والحال** بالشدّة والضعف، والاشتداد في الكيفية

---

(١) من الحال، وهو: عرض من الأعراض، من قسم الكيف النفساني؛ فهو صفة سريعة الزوال، والفعل أسرع زوالاً؛ كالفرح في قولنا: رأيتُ زيداً فرحاً.

(٢) سورة الأعراف: ١٦٣-١٦٦. دار الكتب العلميّة ، بيروت. الطبعة الأولى ١٩٨٣م.

(٣) المواقف(ت: عبد الرحمن عميرة) ٢: ٣٨. دار الجيل، بيروت. الطبعة الأولى ١٩٩٧م.

(٤) ضرورة أنّ الفعل عرضٌ زائلٌ، سيما إذا صدر عن الفاعل سهواً؛لانعدام أثره في النفس.

(٥)إذا أضحى الفعل حالاً، بأن تكرر عن قصد من الفاعل، فإنّ له أثراً متزلزلاً في النفس .

(٦) وهو فيما إذا تكرر الذنب من المذنب إلى أقصى درجة، ليكون فيه ملكة راسخة تضحى عين ذاته.

يؤدّي إلى حصول صورة جوهرية[١]، هي مبدأ مثل تلك الكيفية؛ كالحرارة الضعيفة في الفحم[٢] إذا اشتدت صارت صورة نارية محرقة[٣]، وكذلك الكيفية النفسانية إذا اشتدت صارت ملكة راسخة، أي: صورة نفسانية[٤] هي مبدأ آثار مختصة بها، فيصدر بسببها الفعل المناسب لها بسهولة، من غير روية وتعمّل[٥].

ولو لم يكن للنفوس الآدمية هذا التأثر من الفعل أولاً، ثمّ اشتداد ذلك الأثر فيها يوماً فيوم، لم يمكن لأحد من النّاس اكتساب شيء من الصناعات العلمية والعملية، ولم ينجع التأديب والتعليم لأحد، ولم يكن في تمرين الأطفال على الأعمال فائدة، وذلك قبل رسوخ الهيئات مضادة لما هو المطلوب في نفوسهم، ولذلك يعسر تعليم الرجال المحنكين وتأديبهم[٦]، لاستحكام صفات حيوانية[٧] في نفوسهم بعد ما كانت هيولانية[٨] قابلة لكلّ علم وصنعة، كصحيفة خالية من النقوش والصور[٩].

---

(١) يفيضها الله أو ملائكته، على النفس المستعدة للإفاضة؛ نتيجة انفعالها بالملكة، خيراً أو شرّاً.

(٢) هذا مثال للفعل وهو في مرتبة الحال.

(٣) هذا مثال للفعل في أقصى درجاته، أي: في مرتبة الملكة الراسخة، فكما أنّ الجمر عين النار، والنار عين الجمر، فإنّ الملكة الراسخة المانعة من عدمها عين النفس المنفعلة بها.

(٤) طوى الصدر الشيرازي هيهنا، ما يلزم بيانه، وموجزه أنّ الملكة الراسخة ليست صورة، إلاّ باعتبار ما يكون؛ فإنّ النفس المنفعلة بالملكة الراسخة، تكون مستعدة لأن يفاض عليها صورة جوهريّة من عالم المثال؛ فإذا أفيضت أضحت: (صورة نفسانيّة، هي مبدأ آثار...) فانتبه لهذا جيّداً؛ فإنّه يدلّ عليه قوله قبل سطر واحد (الاشتداد في الكيفيّة يؤدّي إلى حصول...) فالملكة هي الصورة باعتبار ما يكون.

(٥) كما قال سبحانه: ﴿خَسِرُوا أَنْفُسَهُمْ فَهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ﴾ و: ﴿رَانَ عَلَى قُلُوبِهِمْ مَا كَانُوا يَكْسِبُونَ﴾ فصدور الكفر والتكذيب تلقائي قهري لزومي، هذا إذا كانت مانعة من عدمها، وإلّا فللتوبة مجال.

(٦) فإنّه يعسر على من عاش خمسين سنة بخيلاً، أن يكون كريماً.

(٧) كالبلادة الحماريّة، والحرص الخنزيري، لمن انغمس في شهوات الخمر والنساء، من الأغنياء.

(٨) الهولانيّة: الاستعداد والأهليّة؛ فإنّ بخل البخيل أضحى بالفعل بعدما كان بالقوّة.

(٩) الأسفار ٥: ٢٩٣. دار إحياء التراث العربي، بيروت. الطبعة الثالثة سنة: ١٩٨١م.

قد نتساءل بحقّ: لماذا ظهرت الصورة القرديّة الجوهريّة الملكوتيّة (=الأخرويّة) لأصحاب السبت من بني إسرائيل في عالم الدنيا؛ بأن تجسّمت أو تمثّلت، ملكة الطمع أو الحرص أو العتو عندهم، دون بقيّة الخلق من العاتين الطماعين؛ إذ لماذا لم تتجسّم ملكات هؤلاء البقيّة؛ لتظهر أبدانهم القرديّة المثاليّة، كما حصل لأصحاب السبت؟!.

قلنا: أجمع أهل المعرفة والحكمة والأخلاق أنّ مراتب العمل ثلاث:

الأولى: الفعل .

وهو حسب المثال أعلاه، أن يصدر عن الإنسان قليلاً من أفعال العتو، فيقال في حقّه: صدر منه فعل العتو، وهذا أثرٌ نم حيث كونها زائلاً، غير متحد مع الذات.

الثانية: الحالة (=الحال).

وهو أن تتكرر أفعال العتو أعلاه، إلى ما دوت رتبة الملكة، فيقال في حقّه: إنّه موصوف بالعتو أو حاله كذلك؛ فتكون هذه الصفة، حالٌ له، كما في قولنا: فلانٌ سكرانٌ، لمن شرب مرة أو مرتين، فآثار السكر غير ملازمة لوجوده على الدوام، بعض العلماء يطلق عليها الحال بدل الحالة، والمعنى واحد فلا مشاحّة في الاطلاق، بخلاف ما لو كانت آثار السكر راسخة في نفسه كما في قولنا: فلانٌ سكّير، وهي المرتبة..

الثالثة: المَلَكَة.

وهو إذا أمعن العاتي في أفعال العتو إلى أقصى درجة وأشدّ رتبة، بحيث يكون العتو عنده ملكة راسخة، مانعة من عدمها، متحدة مع ذاته وجوهره تماماً، فالملكة عين جوهره، وجوهره عين تلك الملكة.

إذا اتّضح هذا فالعمل، لا يتجسّم في الدنيا، أي: لا تظهر صورته الأخرويّة الملكوتيّة في الدنيا إلاّ إذا أضحى ملكةً، متّحدة مع الذات تماماً، تكون عين الذات؛ وهي تتجسّم حسب متعلقها، فإنْ كان طمعاً وعتواً فإنّها تتصور بصورة القرد، وإنْ كان خيراً تتصور بصورة الملائكة كما في جعفر الطيّار عليه السلام، أو غير ذلك من الأنواع .

الزبدة:

لا تتجسّم النفس المنفعلة بآثار أعمالها خيراً أم شرّاً، أي: يمتنع أن يظهر جلبابها الأخروي في عالم الدنيا؛ ليكون مظهرها التام، إلاّ إذا اشتدت تلكم الآثار في النفس لتكون متحدة مع النفس جوهريّاً بالفعل، مانعة من عدمها، أي: من بقيّة ملكات النفس التي هي بالقوّة، كما قال الله تعالى في أهل الشر: ﴿**خَتَمَ اللهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ وَعَلَى سَمْعِهِمْ وَعَلَى أَبْصَارِهِمْ غِشَاوَةٌ وَلَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ**﴾(١) الظاهر في بطلان استعداد النفس لمطلق الخير، وإلاّ اجتمع النقيضان، الخيريّة واللاّخيريّة، وهو محال.

وكما قال سبحانه في أهل الخير: ﴿**يَوْمَ تَرَى الْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ يَسْعَى نُورُهُمْ بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَبِأَيْمَانِهِمْ بُشْرَاكُمُ الْيَوْمَ جَنَّاتٌ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا ذَلِكَ هُوَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ**﴾(٢). فإضافة النور إليهم في قوله تعالى: ﴿**يَسْعَى نُورُهُمْ بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَبِأَيْمَانِهِمْ**﴾ بضميمة البرهان القطعي في جسمانيّة يوم الملكوت والآخرة، وفعليّته من حيث تنزهه عن المادة بمعنى: الاستعداد والخروج من القوّة إلى الفعل، كالصريح في أنّ هذا النور صورة جوهريّة ملكوتيّة لملكاتهم الإيمانيّة التي هي عين نفوسهم النوريّة.

هذه الصورة الجوهريّة النوريّة، ظل ورقيقةٌ، لنفوسهم الخيّرة المتغيّرة جوهريّاً بالملكات، التي هي عين تلك الملكات، وبما أنّ عالم الآخرة (=الجنة والنار) عالم جسماني؛ لقوله تعالى: ﴿ **وَفَاكِهَةٍ مِمَّا يَتَخَيَّرُونَ (٢٠) وَلَحْمِ طَيْرٍ مِمَّا يَشْتَهُونَ**﴾ وغيره، فإنّ هذه الصور الجوهريّة هي عين الأبدان المثاليّة الملكوتيّة الأخرويّة ..

بإيجاز: المتجسّم هو النفس ببدن مثالي ملكوتي، مسانخ لملكاتها وأخلاقها؛ فهذا البدن مرآةٌ وظلٌّ ورقيقةٌ لحقيقة النفس المنفعلة بآثار أفعالها، خيراً أو شرّاً ، إثباتاً أو نفياً؛ فإذا انفعلت تماماً استعدّت لأن يفاض عليها ما يسانخها روحاً وبدناً.

وهل تتجسّم النفس ببدن يسانخ آثار أفعالها فيما دون الملكة؟!.

---

(١) سورة البقرة: ٧.

(٢) سورة الحديد: ١٢.

قلنا: لا ينبغي الريب في ذلك؛ لكنّه تجسّمٌ متزلزل كما هو حال النفوس الناقصة والمتوسطة، وسيأتي الكلام عن هذا في عنوان مستقل.

لكن لا بأس بالإشارة السريعة إلى أنّ جلّ النّاس يتراوحون بين الفعل والحال والملكات غير الراسخة أو الراسخة غير المانعة من عدمها؛ ضرورة أنّهم غير مستكملين الفعليّة التامة؛ فلا هم صالحين تماماً، كما وصل جعفر الطيّار إلى رتبة الملائكيّة المانعة من عدمها بالفعل، ولا هم طالحين تماماً، كما في: ﴿خَسِرُوا أَنْفُسَهُمْ فَهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ﴾ .

فملكات هذا الجل غير مانعة من عدمها، كما في قوله تعالى: ﴿ وَآخَرُونَ اعْتَرَفُوا بِذُنُوبِهِمْ خَلَطُوا عَمَلًا صَالِحًا وَآخَرَ سَيِّئًا عَسَى الله أَنْ يَتُوبَ عَلَيْهِمْ إِنَّ اللهَّ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾ .

لذلك، فلا تظهر جلابيب نفوسهم الملكوتيّة؛ لعدم الفعليّة التامّة، إلّا بعد استكمالها في اختبارات القبر أو الحشر أو السراط أو الميزان، ضرورة أنّ نفوسهم ناقصة الاستكمال أو متوسطّة، بلى لهم أبدان ملكوتيّة مثاليّة تسانخ نفوسهم الناقصة لكنها متزلزلة لا تستقر على شيء إلّا بعد استكمال اختبارات القبر والآخرة.

بخلاف رتبة الملكة الراسخة المانعة من عدمها، أو رتبة الختم ما شئت فعبّر، كأصحاب السبت في الشريّة، وأهل الإيمان الكامل كشهداء بدر وكربلاء في الخيريّة .

الملكة على قسمين راسخة وغيرها !!

قال العضد الإيجي (٧٥٦هـ): إنْ كانت الكيفية النفسانية راسخة في موضوعها، أي: مستحكمة فيه، بحيث لا تزول عنه أصلاً[١]، أو يعسر زوالها، سُميت: ملكة[٢].

لا بدّ أن نعي بإمعان أنّ الملكة على قسمين، راسخة ممتنعة الزوال، وعسيرة الزوال مع إمكانه؛ لما في ذلك من آثار في فهم المعاد وتجسم الأعمال، والقسمان كالآتي:

القسم الأول: الملكة الراسخة المانعة من عدمها .

فأمّا نقلاً؛ فلقوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا سَوَاءٌ عَلَيْهِمْ أَأَنْذَرْتَهُمْ أَمْ لَمْ تُنْذِرْهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ (٦) خَتَمَ اللهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ وَعَلَى سَمْعِهِمْ وَعَلَى أَبْصَارِهِمْ غِشَاوَةٌ وَلَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ﴾[٣]. وقوله سبحانه: ﴿وَلَوْ تَرَى إِذْ وُقِفُوا عَلَى النَّارِ فَقَالُوا يَا لَيْتَنَا نُرَدُّ وَلَا نُكَذِّبَ بِآيَاتِ رَبِّنَا وَنَكُونَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ (٢٧) بَلْ بَدَا لَهُمْ مَا كَانُوا يُخْفُونَ مِنْ قَبْلُ وَلَوْ رُدُّوا لَعَادُوا لِمَا نُهُوا عَنْهُ وَإِنَّهُمْ لَكَاذِبُونَ﴾[٤].

وأمّا عقلاً؛ فلكونها مانعة من عدمها، ممتنعة الزوال، فالملكة خيراً أم شرّاً، أضحت عين النفس؛ والنفس بتجددها الجوهري أضحت عين الملكة تماماً.

القسم الثاني: الملكة غير الراسخة (غير المانعة من عدمها).

وهي التي يعسر زوالها، مع إمكانه، بل وقوعه، كما في قوله تعالى: ﴿ وَاتْلُ عَلَيْهِمْ نَبَأَ الَّذِي آتَيْنَاهُ آيَاتِنَا فَانْسَلَخَ مِنْهَا فَأَتْبَعَهُ الشَّيْطَانُ فَكَانَ مِنَ الْغَاوِينَ (١٧٥) وَلَوْ شِئْنَا لَرَفَعْنَاهُ بِهَا وَلَكِنَّهُ أَخْلَدَ إِلَى الْأَرْضِ وَاتَّبَعَ هَوَاهُ فَمَثَلُهُ كَمَثَلِ الْكَلْبِ....﴾[٥].

---

(١) سيتّضح أنّ آثار الملكة الراسخة، قوّة مفاضة في النفس، والقوّة جوهر، لا عرض وكيف نفساني.

(٢) المواقف(ت: عبد الرحمن عميرة) ٢: ٣٨. دار الجيل، بيروت. الطبعة الأولى ١٩٩٧م.

(٣) سورة البقرة: ٧.

(٤) سورة الأنعام: ٢٨.

(٥) سورة الأعراف: ١٧٦.

هذه الآية في بلعم بن باعوراء، من بني إسرائيل، لعنه الله، كان مؤمناً دون كلام؛ لقوله تعالى: ﴿آتَيْنَاهُ آيَاتِنَا﴾ أي: علماً لدنيّاً، لكن لمّا لم تكن ملكة الإيمان عنده راسخة، أي غير مانعة من عدمها؛ تزلزل في الفتنة باختياره، ليكون كما قال الله تعالى.

والأمثلة على هذا القسم لا تحصى، أجلاها في هذه الأمة ما أخرجه البخاري قال: حدثنا سعيد بن أبي مريم، حدثنا محمد بن مطرف، حدثني أبو حازم، عن سهل بن سعد، قال: قال النبي: «**إنّي فرطكم على الحوض، من مرّ عليَّ شرب، ومن شرب لم يظمأ أبداً، ليردن عليَّ أقوامٌ أعرفهم ويعرفوني، ثمّ يحال بيني وبينهم**».

قال أبو حازم: فسمعني النعمان بن أبي عياش، فقال: هكذا سمعت من سهل؟!. فقلت: نعم، فقال: أشهد على أبي سعيد الخدري، لسمعته وهو يزيد فيها: « **فأقول إنّهم منّي؛ فيقال: إنّك لا تدري ما أحدثوا بعدك، فأقول: سحقاً سحقاً لمن غيّر بعدي**»[1].

قلت: إسناده صحيح على شرط الشيخين، البخاري ومسلم .

والحديث صريحٌ أنّ كثيراً من الصحابة، أو من ليس بالقليل منهم، كانوا على ملكة الإيمان غير الراسخة؛ لقول النبي صلى الله عليه وآله: « **إنّهم منّي**» وهو ظاهرٌ في إيمانهم قبل أن يحدثوا بعد النبي صلى الله عليه وآله، والعياذ بالله .

لذلك فلا يسوغ أن يأمن المسلم من الغفلة والضلال، حتى لو كان من أهل الإيمان؛ فمهما بلغ الإنسان من رتب الإيمان؛ فإنّه لا يصل إلى رتبة: ﴿**وَاتْلُ عَلَيْهِمْ نَبَأَ الَّذِي آتَيْنَاهُ آيَاتِنَا**﴾ ومع ذلك فإنّه في الفتنة: ﴿**أَخْلَدَ إِلَى الْأَرْضِ وَاتَّبَعَ هَوَاهُ فَمَثَلُهُ كَمَثَلِ الْكَلْبِ**﴾ وسيأتي مع الفسحة أنّ ملكة الإيمان غير الراسخة يطلق عليها أهل البيت عليهم السلام: الإيمان المعار؛ فيجب أن يكون دعاء الإنسان ليل نهار قوله تعالى: ﴿**رَبَّنَا لَا تُزِغْ قُلُوبَنَا بَعْدَ إِذْ هَدَيْتَنَا وَهَبْ لَنَا مِنْ لَدُنْكَ رَحْمَةً إِنَّكَ أَنْتَ الْوَهَّابُ**﴾[2].

---

(١) صحيح البخاري (محمد زهير الناصر) ٨: ١٢٠، رقم: ٦٥٨٣. دار طوق النجاة .

(٢) سورة آل عمران: ٨.

يلزم التنبيه إلى أنّ تجسّم الأعمال، يتناول تجسّم الملكات من القسمين؛ غاية الأمر أنّ الأوّل حتمي أبدي؛ لكون الملكة مانعة من عدمها، وأمّا الثاني فمعلّق على التوبة والشفاعة؛ ضرورة أنّ الملكة غير مانعة من عدمها، وسيأتي مزيد بسط.

وبما أنّ النفس، التي تكرر منها فعل الخير أو الشر؛ أضحت عين هذه الملكة، والملكة عينها، كما في قوله تعالى: ﴿ إِذَا ذُكِرَ اللهُ وَحْدَهُ اشْمَأَزَّتْ قُلُوبُ الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِالْآخِرَةِ﴾ فنفوس هؤلاء عين ملكة الاشمئزاز من ذكر الله تعالى، والملكة عين نفوسهم.

قلنا: وبما أنّ النفس أضحت عين الملكة، وسيأتي كيفيّة تحقق ذلك في الحكمة، فلا بدّ من أن تتعلّق ببدن مثالي معلول الوجود لها، يفاض عليها من عالم الملكوت الأعلى؛ نسبتها إليه نسبة الفاعل للفعل، والعلّة للمعلول، كما في قوله تعالى: ﴿فَلَمَّا عَتَوْا عَنْ مَا نُهُوا عَنْهُ قُلْنَا لَهُمْ كُونُوا قِرَدَةً خَاسِئِينَ﴾ الصريح في عليّة ملكة العتو الإعداديّة التامة للمسخ القردي، أي: لإفاضة النفس القرديّة[1] أولاً وبدنها ثانياً، على ما قضى الله تعالى.

وبالجملة: فالبدن القردي ظل ومثال ورقيقة، لحقيقة النفس العاتية، التي هي عين الحقيقة القرديّة ؛ فالعلاقة بين البدن القردي والنفس العاتية، علاقة ذاتيّة لزوميّة، وقوله تعالى: ﴿فَلَمَّا عَتَوْا...، كُونُوا قِرَدَةً﴾ كالصريح في اللزوم الذاتي الذي قضى به الله.

وكذا في قوله تعالى: ﴿فَسَجَدُوا إِلَّا إِبْلِيسَ كَانَ مِنَ الْجِنِّ فَفَسَقَ عَنْ أَمْرِ رَبِّهِ﴾ **فلما رسخت فيه ملكة الفسق والاستكبار** ﴿اسْتَكْبَرَ وَكَانَ مِنَ الْكَافِرِينَ﴾ أفاض الله تعالى على نفسه الجنيّة حجباً ماديّة خسيسة، ليمسخ شيطاناً؛ فالهيئة الشيطانيّة، ظلّ لشخص إبليس الذي هو عين الاستكبار، ورقيقةٌ لحقيقته التي هي عين الجحود والعناد.

---

(١) بيّنا ، وسنبيّن أكثر ما هو المقصود بالإفاضة ؛ ففي المثال أعلاه لا تعني إفاضة النفس القرديّة إلاّ زيادة الحجب الماديّة على النفس الإنسانيّة لتخرج النفس القرديّة من القوّة إلى الفعل؛ ضرورة أنّ الإنسان بالفعل ، هو كلّ الأنواع بالقوّة، كلّ حجاب من الحجب يخرج نوعاً من الأنواع فحجاب العتو يخرج النفس القرديّة ، وحجاب الحرص يخرج النوع الخنزيري، وكذا العكس في الارتقاء.

قال صدر الدين الشيرازي: في الدنيا كلّ صفة يغلب على باطن الإنسان ويستولي على نفسه، بحيث يصير ملكة لها[١]، يوجب صدور أفعال منه، مناسبة لها بسهولة، يصعب عليه صدور أفعال أضدادها غاية الصعوبة، وربما بلغ ضربٌ من القسم الأول حدّ اللزوم، وضرب من الثاني حد الامتناع، **لأجل رسوخ تلك الصفة**[٢] .

قوله الشريف: (يصعب عليه صدور أفعال أضدادها...، **وربما بلغ ضربٌ من القسم الأول حدّ اللزوم**) .

قلنا: الملكة الراسخة، كعصمة الملائكة، يمتنع عدمها، وإلاّ اجتمع النقيضان، أمّا غير الراسخة، فالأفعال المترتبة عليها، وإن لم يمتنع عدمها، إلاّ أنّها قد تترتب عليها آثاراً تكوينيّة لازمة؛ فملكة إيمان أكثر المؤمنين الكاملين دون المعصوم عليه السلام، بل حتى أصحاب النفوس المتوسطة منه المسلمين، لا يمتنع عدمها، فيجوز أن يكفروا عقلاً، لكن لم يقع هذا منهم واقعاً؛ فاللزوم لا ينافي عدم الامتناع، فكثيرٌ من المسلمين لم يقع منهم كفرٌ خارجاً، بل ولا معصية كبيرة، لكنّه لا يمتنع عقلاً، وكذا العكس وسيأتي مزيد بسط في اللزوم الأبدي المستقر، واللزوم المعلّق المتزلزل، كما في التوبة والشفاعة.

قوله الشريف: (وضربٌ من الثاني حد الامتناع) كما في قوله تعالى: **﴿وَلَوْ رُدُّوا لَعَادُوا لِمَا نُهُوا عَنْهُ وَإِنَّهُمْ لَكَاذِبُونَ﴾**[٣] وقوله: **﴿خَسِرُوا أَنْفُسَهُمْ فَهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ﴾**[٤] وغير ذلك ممّا هو إرشادٌ إلى الامتناع.

---

(١) نبهنا وما زلنا ننبّه أنّ الصفة أو الحال أو الملكة، بما هي أعمال، عرضٌ من الكيف النفساني، وأمّا بما هي آثار باقية في النفس، هيّأتها لأن يفاض عليها ما يغيّرها جوهريّاً، فهي جوهر من هذه الجهة، ليست عرضاً؛ ضرورة أنّها كملكة العتو القرديّة أضحت عين جوهر النفس، والنفس عينها.

(٢) المبدأ والمعاد(ت: جلال الأشتياني): ٥٨٦. الإعلام الإسلامي قم، الطبعة الثالثة: ١٤٢٢هـ.

(٣) سورة الأنعام :٢٧-٢٨.

(٤) سورة الأنعام :١٢.

عصمة المعصوم ملكة راسخة أم لا ؟!!!

القول بأنّها راسخة مطلقاً باطل، كما أنّ القول بأنّها غير راسخة أشدّ بطلاناً، والمدار في هذا البرهان القطعي والنقل اليقيني عن أهل البيت عليهم السلام ..

الذي يجزم به القاصر أنّ أصل ملكة العصمة والطهارة عند قاطبة المعصومين، أنبياء وأوصياء صلوات الله عليهم، راسخة ممتنعة الزوال؛ لقوله تعالى: ﴿ يَا يَحْيَى خُذِ الْكِتَابَ بِقُوَّةٍ وَآتَيْنَاهُ الْحُكْمَ صَبِيًّا(١٢)وَحَنَانًا مِنْ لَدُنَّا وَزَكَاةً وَكَانَ تَقِيًّا(١٣)وَبَرًّا بِوَالِدَيْهِ وَلَمْ يَكُنْ جَبَّارًا عَصِيًّا(١٤)وَسَلَامٌ عَلَيْهِ يَوْمَ وُلِدَ وَيَوْمَ يَمُوتُ وَيَوْمَ يُبْعَثُ حَيًّا﴾[١]. وقوله سبحانه: ﴿إِنَّمَا يُرِيدُ اللهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيرًا﴾[٢]. وقوله تعالى: ﴿وَوَهَبْنَا لِدَاوُودَ سُلَيْمَانَ نِعْمَ الْعَبْدُ إِنَّهُ أَوَّابٌ﴾[٣].

وأمّا درجاتها الجوهريّة، مع بقاء أصلها الراسخ، فمن القسم الثاني، كترك الأولى في قوله تعالى: ﴿وَذَا النُّونِ إِذْ ذَهَبَ مُغَاضِبًا فَظَنَّ أَنْ لَنْ نَقْدِرَ عَلَيْهِ فَنَادَى فِي الظُّلُمَاتِ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنْتَ سُبْحَانَكَ إِنِّي كُنْتُ مِنَ الظَّالِمِينَ﴾[٤].

ومنه قوله تعالى الصريح في ترك الأولى: ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً قَالُوا أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ قَالَ إِنِّي أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ (٣٠) وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى الْمَلَائِكَةِ فَقَالَ أَنْبِئُونِي بِأَسْمَاءِ هَؤُلَاءِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ (٣١) قَالُوا سُبْحَانَكَ لَا عِلْمَ لَنَا إِلَّا مَا عَلَّمْتَنَا إِنَّكَ أَنْتَ الْعَلِيمُ الْحَكِيمُ﴾[٥].

---

(١) سورة مريم: ١٢.

(٢) سورة الأحزاب: ٣٣.

(٣) سورة ص: ٣٠.

(٤) سورة الأنبياء: ٨٧.

(٥) سورة البقرة: ٣٠.

فمجموع الآية أعلاه مع قوله تعالى: ﴿**لَا يَسْبِقُونَهُ بِالْقَوْلِ وَهُم بِأَمْرِهِ يَعْمَلُونَ**﴾ كالصريح في مجموع القسمين؛ فكما أنّ الملائكة معصومون من أن يسبقوا رب العالمين، إلاّ أنّ هذا لم يعصمهم من الوقوع في حفرة ترك الأولى.

لا يسعنا البسط في هذا هيهنا، لكن يتحصّل من مجمل ما ذكرناه أنّ في المعصوم ملكة عصمة راسخة، مانعة من عدمها، وأمّا درجاتها والتفاوت بينها فغير راسخة كما في فرض ترك الأولى عند الملائكة المعصومين.

روى الكليني عن محمد بن يحيى، عن أحمد بن محمد، عن البرقي، عن أبي طالب، عن سدير قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: فما أنتم؟!.

قال عليه السلام: «نحن خزان علم الله، نحن تراجمة أمر الله، **نحن قوم معصومون**، أمر الله تبارك وتعالى بطاعتنا، ونهى عن معصيتنا، نحن الحجة البالغة على من دون السماء وفوق الأرض»[١].

قلت: إسناده حسنٌ صحيح.

وفي خبر إسحاق بن عمار، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «**إنّ الله جبل النبيين على نبوتهم، فلا يرتدون أبداً، وجبل الأوصياء على وصاياهم، فلا يرتدون أبداً، وجبل بعض المؤمنين على الإيمان، فلا يرتدون أبداً، ومنهم من أعير الإيمان عارية؛ فإذا هو دعا وألح في الدعاء مات على الإيمان**»[٢].

قوله عليه السلام: (**فلا يرتدون أبداً**) نصٌّ في الملكة الراسخة المانعة من عدمها.

وأخرج محمد بن الحسن الصفّار رضي الله عنه قال: حدثنا عبد الله بن محمد، عن ابراهيم بن محمد، أخبرنا يحيى بن صالح، حدثنا محمد بن خالد الأسدي، عن الحسن

---

(١) الكافي(ت: علي غفاري)١: ٢٦٩ . دار الكتب الإسلاميّة طهران .

(٢) الكافي (ت: علي غفاري) ٢: ٤١٩. دار الكتب الإسلاميّة، طهران .

بن جهم ، عن أبي عبدالله جعفر بن محمد عليه السلام قال: «**في الأنبياء والأوصياء خمسة أرواح: روح البدن وروح القدس وروح القوة وروح الشهوة وروح الايمان**».

ثمّ قال عليه السلام: «وفي المؤمنين أربعة أرواح -أفقدها روح القدس-: روح البدن وروح الشهوة روح الايمان».

ثمّ قال عليه السلام: «وفي الكفار ثلاثة أرواح: روح البدن وروح القوة وروح الشهوة». ثم قال عليه السلام: «روح الايمان يلازم الجسد مالم يعمل بكبيرة ؛ فإذا عمل بكبيرة ، فارقه الروح. **وروح القدس من سكن فيه فإنّه لا يعمل بكبيرة أبداً**»[١].

قلت: معتبر بالشواهد ، وهذا الإسناد فيه من لم أعرفه.

قوله عليه السلام: (**وروح القدس من سكن فيه فإنّه لا يعمل بكبيرة أبداً**) إرشادٌ صريحٌ إلى أنّ الروح القدس، مانعٌ من عدمه، وليس معنى ذلك جواز صدور الصغيرة عنهم؛ لبطلان القول بفحوى الخطاب؛ إذ المفهوم ليس بحجّة بإجماع أصحابنا القدماء ووافقهم أغلب المتأخرين رضي الله عنهم؛ يشهد لذلك النصوص القطعيّة في عدم صدور الصغائر عنهم .

وروى الكليني عن علي بن إبراهيم، عن أبيه، عن إسماعيل بن مرار، عن يونس، عن بعض أصحابنا، عن أبي الحسن صلوات الله عليه قال: «**إنّ الله خلق النبيين على النبوة، فلا يكونون إلاّ أنبياء، وخلق المؤمنين على الإيمان، فلا يكونون إلاّ مؤمنين، وأعار قوماً إيماناً؛ فإن شاء تممه لهم، وإن شاء سلبهم إيّاه**».

قال عليه السلام: «**وفيهم جرت فمستقر ومستودع...؛ إنّ فلاناً كان مستودعاً إيمانه، فلما كذب علينا سلب إيمانه ذلك**»[٢].

---

(١) بصائر الدرجات (ت: كوجة باغي): ٤٤٦ .مطبعة الأحمدي ، طهران .

(٢) الكافي (ت: علي غفاري) ٢: ٤١٨. دار الكتب الإسلاميّة، طهران .

قلت: إسناده صحيح على الأظهر؛ ففيه الحسن وهو من أصحاب الإجماع ، وابن مرار معتمد على الأقوى ، وروى له القمي في تفسيره وهم ثقات على الأظهر.

وروى الكليني رضي الله عنه، عن محمد بن يحيى، عن أحمد بن محمد بن عيسى، عن الحسن بن محبوب، عن إسحاق بن غالب، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «فمن عرف من أمة محمد صلى الله عليه وآله واجب حق إمامه، وجد طعم حلاوة إيمانه، وعلم فضل طلاوة إسلامه؛ لأن الله تبارك وتعالى نصب الإمام علماً لخلقه، وجعله حجة على أهل مواده وعالمه، وألبسه الله تاج الوقار، وغشاه من نور الجبار، يمد بسبب إلى السماء لا ينقطع عنه مواده...»(١) .

قلت: إسناده صحيح .

قوله عليه السلام: (**وألبسه الله تاج الوقار، وغشاه من نور الجبار**) صريحٌ أنّ لباس تاج الوقار، جوهرٌ قدسي ووجود نوريّ؛ ضرورة كونه علّة إعداديّة، وواسطة قدسيّة للاتصال برب العالمين (**يمد بسبب إلى السماء لا ينقطع عنه مواده**).

ومع قوله عليه السلام: (**وجعله حجة على أهل مواده وعالمه**) يمتنع افتراض عدم رسوخ ملكة العصمة؛ لانتفاء الغرض وللسفه الممتنع في فعل الخالق.

بالجملة : دلّت الأخبار أنّ عصمة المعصوم نبياً كان أم وصيّاً أم ملكاً، راسخة مانعة من عدمها، وإنّما هي متزلزلة في حدود ترك الأولى لا أكثر ولا أقل، يلزم أن يكون هذا معلوماً ضرورةً، ولا يسعنا البسط كثيراً.

---

(١) الكافي (ت: علي غفاري) ١: ٢٠٣ . دار الكتب الإسلامية، طهران.

هل المعصوم إنسان كالنّاس؟!!

إن نفينا الإنسانيّة والبشريّة عن المعصوم، كذبنا القرآن في قوله: ﴿قَالَتْ لَهُمْ رُسُلُهُمْ إِنْ نَحْنُ إِلَّا بَشَرٌ مِثْلُكُمْ﴾ وقوله: ﴿ لَيَأْكُلُونَ الطَّعَامَ وَيَمْشُونَ فِي الْأَسْوَاقِ﴾ وهو صريحٌ في بشريّة المعصومين، وإنْ أثبتناها لهم كما نثبتها لبقيّة النوع البشري وأنّهم أفراد للحيوان الناطق لا غير، كذبنا القرآن في قوله: ﴿قُلْ إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ مِثْلُكُمْ يُوحَى إِلَيَّ﴾ وهذا ممتنع في بقيّة أفراد البشر غير المؤيّدين تأييداً جوهريّاً بالروح القدس؛ كما قال سبحانه في عيسى عليه السلام: ﴿وَآتَيْنَا عِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ الْبَيِّنَاتِ وَأَيَّدْنَاهُ بِرُوحِ الْقُدُسِ﴾ ..

قال الشيرازي رضي الله عنه: **لا شبهة في أنّ نفس، من هو خير الخلائق لا تساوي، في الحقيقة النوعية، نفس من هو شرّ الخلائق**، وما أشدّ في السخافة والبطلان قولُ من زعم أنّ نفس أفضل البرية خاتم الأنبياء صلى اللهّ عليه وآله، مع نفس أبي جهل متماثلان، في تمام الحقيقة النوعية الإنسانية، وإنّما التخالف بينهما، بواسطة عوارض وأحوال خارجة عن تمام الماهية النوعية، وعن أصل الجوهر والذات[1].اهـ.

قلت: القائل بتلكم السخافة والبطلان، هو ابن سينا وعموم من بنى براهينه، بدراية أو من دون دراية، على أصالة الماهيّة والاشتراك اللفظي، بيان ذلك ..

تفترض أصالة الماهيّة، التي بنى ابن سينا واتباعه كثير من براهينه عليها، أنّ ذاتيات نوع الإنسان هي مجموع الحيوانيّة والناطقيّة (=جنساً وفصلاً) لا غير، فهذا هو نوعه، وهو تمام حقيقته وذاتيّاته، والمعصوم كذلك لصريح القرآن أنّه بشر كالبشر، واختلافه عن غيره من البشر بالنبوّة وأنّه يرى الملائكة والملكوت ويوحى إليه، فاختلافٌ بالعوارض[2] لا بالحقيقة والذات (=الحيوانيّة والناطقيّة).

---

(١)أسرار الآيات(ت: خواجوي):١٤٤ . انتشارات أنجمن إسلامي، إيران . سنة ١٤٠٢هـ.

(٢)العارض للإنسان، ما يعرض على الذات (حيوان ناطق) جوهراً كان كالشعر الزائد والسمنة، أم عرضاً كالهرم والعلم الحصولي الكسبي.

فالوحي والتأييد بروح القدس بناء على أصالة الماهيّة، ليست ذاتيّات داخلة في حقيقة المعصوم، وإلاّ لزم اجتماع النقيضين، الإنسان واللانسان، وهو محال؛ ضرورة أنّ أيّ تغيّر في ذاتيات النوع يخرجه إلى نوعٌ آخر، هذا خلاصة ما زعمته أصالة الماهيّة.

قلنا: وهو عين التحكّم والبطلان؛ إذ لم تأت أصالة الماهيّة بأيّ دليل سوى المصادرة ؛ فما يصنع ابن سينا في ملائكيّة جعفر الطيّار عليه السلام، أهو إنسانٌ أم ملك، أم شيءٌ ثالث لا هذا ولا ذاك؟!!. سيأتي البيان في الفصول اللاحقة، تحت عنوان أصالة الوجود واعتباريّة الماهيّة؛ فسيأتي أنّ ابن سينا أقرّ بعجزه تماماً، في قوله: لعلّ ولعلّ ..

وأيّاً كان فالنصوص الثابتة عن أهل البيت عليهم السلام، صريحةٌ في أصالة الوجود التشكيكيّة؛ فحقيقة النبيّ خارجاً أشرف وأشدّ وجوداً من غيره بروحه القدسيّة؛ فمن هذه النصوص القطعيّة قول الصادق عليه السلام:

«**في الأنبياء والأوصياء خمسة أرواح**: روح البدن وروح القدس وروح القوة وروح الشهوة وروح الايمان».

«**وفي المؤمنين أربعة أرواح** -أفقدها روح القدس-: روح البدن وروح الشهوة روح الايمان».

«**وفي الكفار ثلاثة أرواح**: روح البدن وروح القوة وروح الشهوة» .

الزبدة: المعصوم والمؤمن والكافر، وإن كانوا يشتركون في الإنسانيّة اعتباراً، إلاّ أنّهم واقعاً يختلفون جوهريّاً بعدد الأرواح، شدّة وضعفاً، أي: بالتنزه عن حجب الخسّة الماديّة في الأنبياء، وبكثرتها في الفجار الكفّار.

فالإنسان:حيوان ناطق. والمؤمن: إنسانٌ مؤمن. والمعصوم: مؤمنٌ قدسي. وسيأتي البيان والتبيان .

الملكة الراسخة جوهرٌ أم عرض؟!

قال العضد الإيجي (٧٥٦هـ)، في بيان الفرق بين الحال والملكة: الاختلاف بينهما **بعارض مفارق لا بفصل**؛ فإنّ الحال بعينها تصير ملكة بالتدريج؛ ألا ترى أنّ الكيفيّة النفسانية الواحدة بالشخص، كالكتابة مثلاً، تكون في ابتداء حصولها حالاً، وإذا ثبتت زماناً واستحكمت، صارت هي بعينها ملكة، كما أنّ الشخص الواحد قد كان صبياً ثمّ يصير رجلاً[1].اهـ.

قلت: المقصود من **العارض المفارق**: هو المحمول على الذات، غير الداخل في حقيقتها، وغير المقوّم لذاتها، جوهراً كان هذا العارض أم عرضاً، أم مجموعهما.

فحقيقة الإنسان -بناءً على أصالة الماهيّة- هي: (الحيوان الناطق) لا غير، وأمّا تحوّله من حالة الصغر إلى الكبر؛ فعارض على حقيقته..؛ فإمّا هو عارض جوهري؛ كنبات الشعر وزيادة الجسم بالسمنة مثلاً، وإمّا هو عارض عرضي في الكم والكيف والأين والمتى وربما غيرها، ككونه صار كهلاً وأطول وأشد سمرة ونحو ذلك، مع أنّ ذاته وإنسانيّته باقية على حالها لم تتغيّر؛ إذ هو حيوان ناطق لا غير.

وأيّاً كان فالملكة، تطلق على ثلاثة معان:

الأول: بما هي عمل متكرر.

ولا ريب في أنّها عرضٌ من مقولة الكيف النفساني، والعرض يمتنع تجسّمه وتجوهره؛ للخلف الممتنع؛ إذ انقلاب العرض إلى جوهر ممتنع.

الثاني: بما هي حركات فانية معدومة.

إذ العمل المتكرر مجموعة حركات زائلة فانية، وإعادة المعدوم بعينه ممتنعٌ عند مشهور الحكماء والمتكلمين.

---

(١) المواقف(ت: عبد الرحمن عميرة) ٢: ٣٨. دار الجيل، بيروت. الطبعة الأولى ١٩٩٧م.

الثالث: بما هي آثار باقية في النفس.

انفعلت بها النفس؛ لتكون مستعدّة لأن يفاض عليها ما يسانخها من الأرواح الخيّرة أو الشريرة، ارتقاءً أو تسافلاً، والقائل بتجسّم الأعمال يلحظ هذا المعنى من الملكة، وسيأتي أنّ الانفعال حيثيّة جوهريّة من حيثيّات جوهر النفس لا محالة؛ فسيأتي قول الصدر الشيرازي وغيره أنّ النفس يطلق عليها قوّة من حيث كونها فاعلة ومنفعلة، والقوة جوهرٌ إجماعاً .

نشير في الجملة إلى أنّ أغلب العلماء في الحكمة والكلام والعقيدة والتفسير والحديث، إلى عهد الدواني فالصدر الشيرازي رضي الله عنه، يلحظون المعنى الأوّل دون الثاني، لذلك أنكروا تجسّم الأعمال، بدعوى أنّ العمل أو الملكة عرضٌ وكيف نفساني يمتنع تجسّمه، وقد بان لك سذاجة إنكارهم وأنّه منهم توهّم وقصور..

لما اتضح ويتّضح لك جليّاً أنّ المتجسّم ليس العمل بما هو عرض يمتنع تجوهره وتجسّمه، ولا بما هو حركات زائلة يمتنع عودها بعينها، وإنّما هو النفس المنفعلة بآثار ملكاتها الباقية، سيما إذا كانت راسخة، ضرورة أنّ قوّة الانفعال تهيّء النفس لتكون مستعدة لأن يفيض الله تعالى عليها ما يسانخها روحاً أولاً، وبدناً مثالياً ثانياً..

سيما إذا كان إنكارهم مبني على أصالة الماهيّة أولاً، وعلى إنكار الحركة الجوهريّة للنفس ثانياً، وكلاهما لعمر الله، باطلٌ فاسدٌ، يناقض البرهان ويضاد القرآن؛ حسبنا قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ عَلِمْتُمُ الَّذِينَ اعْتَدَوْا مِنْكُمْ فِي السَّبْتِ فَقُلْنَا لَهُمْ كُونُوا قِرَدَةً خَاسِئِينَ﴾ فهو صريحٌ أنّ في النفس الإنسانيّة القابليّة التامّة لأن تنفعل فيفاض عليها ما يغيّرها جوهريّاً لتكون نفساً قرديّة تسافلاً، كما أنّ فيها القابليّة التامّة لأن تنفعل فيفاض عليها ما يغيّرها جوهرياً لتكون ذاتاً ملائكيّة كما في جعفر الطيّار ترقيّاً..

فهل أنّ الإنسان –بناءً على أصالة الماهيّة– باقٍ على إنسانيّته، حتى مع تحول أصحاب السبت إلى قردةً خاسئين؟!!!.

إنْ قيل: نعم، كُذّب صريح القرآن.

بالجملة: بناء على القول بأصالة الماهيّة؛ فإنّ ما تزعمه أصالة الماهيّة ممتنع؛ للخلف الصريح، أو للجمع بين النقيضين، الإنسان واللاإنسان، القرد واللاقرد، وسيأتي التفصيل في فصل الحركة الجوهريّة للنفس.

الزبدة: فحينما يرد لفظ تجسّم الأعمال أو الملكات، لا يقصد منه المعنى الأول للعمل والملكة، أي بما هما عرضٌ وكيف نفساني، ليرِد إشكال الخلف الممتنع، وهو امتناع تجوهر وتجسّم وتمثّل الأعراض.

وأيضاً لا يقصد من الأعمال أو الملكات المتجسّمة أو حركات عرضيّة زائلة، وإنّما آثارهما الراسخة الباقية في النفس، التي انفعلت بها النفس، لتستعد أن يفاض عليها ما يغيرها جوهريّاً إلى ذات أخرى ارتقاءً أو تسافلاً.

شرقنا أو غربنا فإنّ انفعال النفس بهذه الآثار الباقية فيها، قوّة في النفس وقوى النفس جواهر دون كلام.

ولكي تستوعب ما قلناه كما يلزم، هاك هذا العنوان ..

جوهريّة الملكات الراسخة، وأنّها فيضٌ رباني!!

قال الشيرازي رضي الله عنه: **إنّ منشأ حكمه تعالى بالعذاب والشقاء أو الثواب والسعادة ليس نفس الأعمال القبيحة والحسنة**[١]...، إنّما هي **معدّات** وماهيات، أو علامات وأمارات لما لحقهم في القيامة، ولكن **المنشأ والسبب في سعادة السعيد وشقاوة الشقي، ما أعطاهما من القوة والملكة الراسخة**[٢]، الّتي تصير النفس بها جوهراً آخر[٣]، من جنس الملائكة ومن حزب الله، أو من جنس الأنعام والسباع والبهائم، ومن حزب الشيطان، فبرسوخ القوى والملكات والصور الباطنة، يخلد أهل الجنّة في الجنة وأهل النّار في النّار، حسب ما قدره الله في سابق علمه الأزلي[٤].

وهو صريحٌ في كلّ ما قلناه آنفاً؛ فليس المقصود بالعمل والملكة العرض والكيف النفساني، وإنّما آثارها الباقية في النفس، التي هي معدات تهيّىء النفس لأن يفاض عليها صوراً جوهريّة من عالم الملكوت الأدنى والمثال، روحاً وبدناً مثاليين ..

وكذا الكلام في العلم الحصولي (حضور صورة الشيء عند العقل)، فهل هو بناءً على ما قررناه أعلاه، جوهر أم هو عرض؟!!.

قلنا: جمهور الحكماء وغيرهم أنّ العلم الحصولي، عرضٌ من الأعراض، من مقولة الكيف النفساني، وهذا حقٌّ لا ريب فيه، لكن ليس هذا كلّ الكلام؛ إذ يمتنع حصول العلم في النفس، لمجرّد أنّ الذهن انتزع صورة ما عن الأشياء الخارجيّة!!.

---

(١) صريحٌ في أنّ المتجسّم ليس العمل بما هو عمل، وإنّما النفس المنفعلة بالملكة الراسخة، المستعدّة لأن يفاض عليها ما يسانخها من الإفاضات الملكوتيّة.

(٢) صريحٌ في الإفاضة النفسيّة الجوهريّة من عالم الملكوت؛ فقوله الشريف: قوّة يساوق الجوهريّة.

(٣) بناءً على أصالة الوجود التشكيكيّة، وعلى حركة النفس الجوهريّة؛ فملائكيّة جعفر الطيّار نحو وجود أشرف، لنحو وجوده البشري لا تباينها مطلقاً، كذلك في قرديّة أصحاب السبت ، فهي نحو وجود أخس لإنسانيّتهم، لا تباينها مطلقاً كما تزعم أصالة الماهيّة، وإنّما هي رتبة نازلة لها .

(٤) شرح أصول الكافي(ت:محمد خواجوي)٤ : ٢٥٩ . مطالعات وتحقيقات فرهنكي، إيران.

ووجه الامتناع أنّ الصورة المنتزعة باقية في النفس، مع فناء وانعدام أسباب حصولها خارجاً؛ كرسوخ ما تعلمه الصبي في الصغر إلى مماته، مع أنّ فعل التعلم بما هو حركات قد فنى وزال وانعدم.

قلنا: العلم كالعمل (الملكة) له معان، كالآتي:

الأول: بما هو عرض وكيف نفساني.

وهو الصورة الذهنيّة الحاصلة في الذهن، المنتزعة من الخارج، والإشكال كيف بقيت هذه الصورة في النفس؟!. هذا هو المعنى..

الثاني: بما هوآثارٌ باقية في النفس.

أو بما هو إفاضة جوهريّة من عالم العقل؛ ضرورة أنّ العلم الحصولي وهو الوجود الذهني المنتزع عن الخارج، سببٌ معدٌّ لانفعال النفس أولاً، فإذا انفعلت استعدّت ثانياً لأن يفيض عليها مفيض الصور علماً من عالم المثل الأفلاطونيّة (العالم العقلي).

الثالث: بما هو ذاتٌ جوهريّة من عالم العقل.

من ذلك قوله تعالى: ﴿فِطْرَتَ اللهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا﴾

قال الملا هادي السبزواري(١٢٨٩هـ) رضي الله عنه: العلم له مراتب؛ مرتبة منه: كيف نفساني، ومرتبة منه: جوهر مفارق برزخي، كعلم النفس بذاتها، ومرتبة منه: جوهر مفارق محض، كعلم العقل بذاته، ومرتبة منه: واجب الوجود، كعلم الواجب تعالى بذاته وبغيره..؛ فانظر إلى حقيقة واحدة، وسعة مراتبها، وقصيا منازلها، في جانبي العلو والدنو[١].

الزبدة: لا ريب في أنّ ما ينتزع من الخارج من الصور ويحصل في الذهن، هو وجود ذهني ماهوي؛ فهو عرضٌ من مقولة الكيف النفساني. لكن ليس هذا كلّ الكلام

---

(١) شرح الأسماء الحسنى(ت: نجفقلي حبيبي): ٤٧٠. مؤسسة البلاغ، بيروت. طبعة أولى٢٠٠٦م.

فإنّ هذه الصور الحاصلة يمتنع أن تبقى في النفس وترسخ إلّا بإفاضة جوهريّة بواسطة مفيض الصور من عالم العقل، أو من عالم مثل أفلاطون، أو ربّ النوع، وهذه الإفاضة جوهريّة لا ينبغي الكلام في ذلك.

قال الشيرازي: فالحق أنّ مفهوم الإنسانية وغيرها من صور الأنواع الجوهرية، كيفيات ذهنية، يصدق عليها معانيها بالحمل الأولي، ويكذب عنها بالحمل المتعارف، **ودلائل الوجود الذهني لا يعطي أكثر من هذا في العقليات**، هذا لمن لا يذعن بوجود عالم عقلي فيه صور الأنواع الجوهرية، كالمعلم الأول وأتباعه كما هو المشهور.

وأمّا من يؤمن بوجود ذلك العالم الشامخ الإلهي، فله أن يقول: إنّ كون بعض من أفراد الماهية النوعية مجرداً، وبعضها مادياً، ممّا لم يحكم بفساده بديهة ولا برهان، ولا وقع على امتناعه اتفاق، كيف وقد ذهب العظيم أفلاطون وأشياخه العظام إلى أنّ لكلّ نوع من الأنواع الجسمانية فرداً في عالم العقل[١]، وتلك الأفراد أسبابٌ فعالة لسائر الأفراد الجسمانية لتلك الأنواع[٢].اهـ.

ما يجب قوله هيهنا عين ما قلناه في العمل والملكة؛ إذ العلم يلحظ باعتبارات:

الأول : بما هو عرض (كيف نفساني).

الثاني: بما هو سبب معدّ لأن تنفعل به النفس.

الثالث: فتستعد لأن يفيض عليها مفيض الصور[٣] جوهراً هو عين العلم والعقل. والمقصود هو هذا الثالث، أو مجموع الثاني والثالث.

---

(١) هذه نظريّة المثل الأفلاطونيّة، وقد اختلف في تقريبها الحكماء حتى جاء الشيرازي فصحح ذلك، وموجزها أنّ لكلّ نوع فرد كامل في عالم العقل يدبّر بقيّة أفراد نوعه في عالمي الملكوت والدنيا.

(٢) الأسفار ١: ٣٠٧. دار إحياء التراث العربي، بيروت . الطبعة الثالثة سنة: ١٩٨١م.

(٣) مفيض الصور العلميّة، عقلٌ فعال، أو هو مرتبة من مراتب العقل الفعّال الطوليّة، وهو: جوهرٌ قدسي ذاته عين العلم والعقل؛ فهو عقلٌ وعاقل ومعقول.

فإن قلت: فما الفرق بين علم الإنسان العادي وعلم المعصوم ، فكلاهما إفاضة جوهريّة من عالم القدس؟!.

قلنا: الفرق بينهما أنّ علم المعصوم حضوري لدنّي فعلّي عين ذاته، منزه عن الخروج التدريجي من القوة إلى الفعل، لاستعداده التام في كلّ آن لأن يفاض عليه العلم اللدني، كما في الوحي والإلهام والنكت في القلب، بخلاف الإنسان العادي فإنّه لا يفاض عليه العلم إلاّ إذا استعدّ لذلك بالفعل والانفعال التدريجيين بواسطة الحواس العنصريّة، والمعصوم منزه عن هذا فإنّه يرى من خلفه كما يرى من قدّمه و... .

ونستثني في الإنسان العادي، الفطرة فهي علم لدني حضوري، كما في قوله سبحانه: ﴿فِطْرَتَ اللهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللهِ﴾ وأمّا ما عداها فكلّه حصولي، أو سببٌ معدٌّ لانفعال النفس ليفاض عليها العلم والعقل من مفيض العلم والعقل والإيمان و...، وسيأتي تفصيل الكلام في العقل وشعبه في فصل الأخبار .

يدلّ على ما قلناه من جوهريّة العلم، نصوصٌ قطعيّة هاك ما تيسر لنا منها ..

النص على جوهريّة العلم القدسي!!

روى الكليني رضي الله عنه في الكافي، عن الحسين بن محمد، عن المعلى بن محمد، عن عبد الله بن إدريس، عن محمد بن سنان، عن المفضل بن عمر، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: سألته عن علم الإمام عليه السلام، بما في أقطار الأرض وهو في بيته مرخى عليه ستره؟!.

فقال عليه السلام: «يا مفضل إنّ الله تبارك وتعالى **جعل في النبي** صلى الله عليه وآله **خمسة أرواح**: روح الحياة و...، **وروح القدس فبه حمل النبوة**؛ فإذا قبض النبي صلى الله عليه وآله **انتقل روح القدس فصار إلى الإمام**، **وروح القدس** لا ينام ولا يغفل ولا يلهو ولا يزهو...، **وروح القدس كان يرى به**»(١).

قلت: إسناده صحيح على الأظهر ، المعلّى وابن سنان مضعّفان قد وثّقا.

قوله عليه السلام: (**جعل خمسة أرواح:... وروح القدس**) نصٌّ صريحٌ أنّ روح القدس جوهرٌ قدسيّ، داخل في حقيقة المعصوم، ينعدم وجود المعصوم بانعدامه، فهو عين ذات المعصوم والعصمة، وقوله عليه السلام: (**وروح القدس كان يرى به**) العلم اللدنّي؛ فإنّه كان جواباً للسائل عن علم الإمام عليه السلام .

الباء في قوله عليه السلام: (**وروح القدس كان يرى به**) ليست باء الاستعانة أو الواسطة كما في العلم الحصولي بواسطة البدن؛ ضرورة تنزه عالم القدس، بل مطلق عالم الآخرة، عن الواسطة ذاتاً وفعلاً، وإنّما باء السببيّة والعليّة، أي: روح القدس علّة الكشف والإنكشاف والإحاطة بالمعلومات، بل هو عين ذلك.

الأصل فيما سردناه، قوله تعالى: ﴿أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ رُوحًا مِنْ أَمْرِنَا مَا كُنْتَ تَدْرِي مَا الْكِتَابُ وَلَا الْإِيمَانُ وَلَكِنْ جَعَلْنَاهُ نُورًا﴾ وهو إفاضة جوهريّة قدسيّة على ما اتضح، وهو نصّ أنّ جعل النور عين الروح، وعين الوحي، وعين الكشف والإنشاف ..

---

(١) الكافي(ت: علي غفاري)١: ٢٧٢ . دار الكتب الإسلاميّة طهران .

يدلّ عليه أيضاً ، ما رواه الكليني رضي الله عنه ، عن محمد بن يحيى، عن أحمد بن محمد، عن الحسين بن سعيد، عن حمّاد بن عيسى، عن إبراهيم بن عمر اليماني، عن جابر الجعفي قال: قال أبو عبد الله عليه السلام: «يا جابر إنّ الله تبارك وتعالى خلق الخلق ثلاثة أصناف وهو قول الله عز وجل: ﴿وَالسَّابِقُونَ السَّابِقُونَ﴾ فالسابقون هم رسل الله عليهم السلام، وخاصة الله من خلقه، **جعل فيهم خمسة أرواح: أيّدهم بروح القدس، فبه عرفوا الأشياء**»[1].

قلت: إسناده صحيح.

قوله عليه الصلاة والسلام: «**جعل فيهم خمسة أرواح: أيّدهم بروح القدس**» نصّ في دخول روح القدس، في حقيقة المعصوم دخولاً ذاتياً اتحاديّاً، كدخول الناطقية في حقيقة الإنسان، بل إنّ حقيقة المعصوم، بما هو معصوم، هو روح القدس لا غير.

فالمعصوم رتبة وجوديّة أشرف للإنسان الحيوان الناطق، فهو وإن اتّحد معه في الإنسانيّة، إلاّ أنّ يباينه في روح القدس، على ما جزمت أصالة الوجود التشكيكيّة. وقوله عليه السلام: (**فبه عرفوا الأشياء**) صريحٌ أنّ ذات المعصوم عارفة عالمة بما في أقطار الأرض، وأن هذا العلم عين ذاتها ، وذاتها عين المعرفة والإنكشاف.

يتحصّل من ذلك أنّ العلم القدسي جوهرٌ من الجواهر، متحدٌ مع الذات، بل إنّ تفاوت ذوات المعصومين في التفضيل، مردّه إلى تفاوت مراتبهم العلميّة القدسيّة، أي: تفاوتهم في مراتب الروح القدس المجعولة في ذواتهم المقدّسة، شدّةً وضعفاً..

أمّا أنّ العلم الحاصل في هذه النشأة، بواسطة الحواس العنصريّة، عرضٌ من الأعراض..، وأنّه من مقولة الكيف وقيل: الإضافة، فصحيح، وهو لا ينافي كون العلم في عالم القدس، بل الملكوت، جوهرٌ من الجواهر، أو ذات من الذوات..

---

(١) الكافي(ت: علي غفاري)١: ٢٧٢ . دار الكتب الإسلاميّة طهران .

بيان ذلك أنّ العلم الحاصل عند الإنسان بواسطة الحواس الخمس والدماغ، وهي الصور الذهنيّة الجزئيّة والكليّة الحاصلة للإنسان في حسّه المشترك، ممّا يتوقّف تحققه على الإفاضة الملكوتيّة أو القدسيّة من مفيض الصور.

وبعبارة أخرى: يمتنع في هذه الدار، أن يحصل في نفس الإنسان علم بالجزئيات والكليّات، إلاّ إذا أفيض عليها العلم من عالم آخر؛ فيفاض عليها العلم بالجزئيات من عالم المثال (=الملكوت)، ويفاض عليها العلم بالكلّيات من عالم العقل (=الجبروت) ؛ إذا الحواس الدنيويّة والدماغ، ما هي إلاّ معدّات ماديّة ووسائط مهيئة لأن تفاض على النفس الإنسانيّة الصور العلميّة من العالمين أعلاه؛ ضرورة أنّ النفس الدنيويّة جسمانيّة، يمتنع أن تدرك المحسوسات الملكوتيّة والمجردات العقليّة، إلاّ إذا أفضيت عليها من عالم آخر، شرط أن تتهيّأ لذلك بواسطة البدن فعلاً وانفعالاً، خروجاً من القوّة إلى الفعل.

قال السيد الطباطبائي في البداية: **فمفيض الصورة**[١] **العقلية جوهر عقلي مفارق** للمادة، فيه جميع الصور العقلية الكلّية، على نحو العلم الإجمالي العقلي[٢]، **تتحد معه النفس المستعدة للتعقل**، على قدر استعدادها الخاص، فيفيض عليها ما تستعد له من الصور العقلية، وهو المطلوب[٣]. وبنظير البيان السابق يتبيّن أنّ **مفيض الصور العلميّة الجزئية جوهر مثالي مفارق،** فيه جميع الصور المثالية الجزئية، على نحو العلم الإجمالي، تتحد معه النفس، على قدر ما لها من الاستعداد[٤].اهـ.

---

(١) ننبه أنّ المفيض للصور على الاستقلال، هو الله سبحانه وتعالى لا غير؛ غاية الأمر أنّ الله تعالى قضى أن يخلق هذا الخلق على نظام الأسباب الطوليّة الإعداديّة، لغرض الابتلاء والامتحان؛ فلقد قضى سبحانه أن يكون مفيض الصور العقليّة جوهر عقلي مجرّد، كما قد قضى سبحانه أن يكون مفيض الصور الجزئيّة، جوهر مثالي ملكوتي في طول الجوهر العقلي.

(٢) يقصد بالإجمالي هيهنا: الجملي المجرّد، وهو: المنزه عن ملابسة المادة بقسميها الدنيوي والملكوتي.

(٣) هذا أحد براهين أنّ النفس مادّة، لا صورة فقط كما يزعم ابن سينا وغيره وسيأتي البسط لاحقاً.

(٤) بداية الحكمة (ت: عباس علي الزارعي): ١٨١ . مؤسسة المعارف الإسلاميّة ١٤١٨هـ..

مع التنبيه إلى أنّ الإفاضة العلميّة، وإن كانت ممّا يتحد مع النفس، إلاّ أنّها على قسمين: راسخة كالتي عند المعصوم عليه السلام؛ ممتنعة الزوال، ومتزلزلة كما في نفس بلعم بن باعوراء لعنه الله، على ما اتضح ويتّضح في العنوان الآتي.

كل ما ذكرناه كان لبيان أنّ الملكة الراسخة، أو رسوخ الملكة في النفس، أو اتّحادها مع النفس، سواء أكانت علماً أو عملاً، جوهرٌ من الجواهر الملكوتيّة، بمعنى أنّ النفس تنفعل بهذه الملكة الراسخة انفعالاً تامّاً؛ فإذا انفعلت تماماً، استعدّت لأن يفاض عليها من عالم آخر صور جوهريّة، بإذن الواحد الأحد سبحانه، وما العمل أو الملكة إلاّ معدّات، تهيّء النفس المنفعلة بها، لتلكم الإفاضة..

قال المجلسي في البحار: المعرفة من صنعة تعالى، وليس للعباد فيها صنع، وأنّه تعالى **يهبها لمن طلبها**، ولم يقصر فيما يوجب استحقاق **إفاضتها**. والقول بأن غيره تعالى يقدر على ذلك، نوعٌ من الشرك في ربوبيته وإلهيته؛ فإنّ **التوحيد الخالص هو أن يُعلم أنّه تعالى مفيض جميع العلوم والخيرات والمعارف والسعادات**[1].اهـ.

قول المجلسي رضي الله عنه: **(والقول بأن غيره تعالى يقدر على ذلك، نوعٌ من الشرك في ربوبيته وإلهيته)** لاريب فيه، لكن ينبغي الالتفات أيضاً إلى أنّ الله تعالى قضى أن تكون هناك وسائط تدبير لفيضه كما في قوله تعالى: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِلْعَالَمِينَ﴾ وقوله سبحانه: ﴿ وَلَوْ أَنَّهُمْ إِذْ ظَلَمُوا أَنْفُسَهُمْ جَاءُوكَ فَاسْتَغْفَرُوا اللهَ وَاسْتَغْفَرَ لَهُمُ الرَّسُولُ لَوَجَدُوا اللهَ تَوَّابًا رَحِيمًا﴾ وقوله تعالى: ﴿**وَابْتَغُوا إِلَيْهِ الْوَسِيلَةَ** ﴾ ومردّ ذلك إلى ضعف القابل إلّا بالواسطة.

---

(١) بحار الأنوار ٤: ١٦٥. دار إحياء التراث العربي، بيروت. الطبعة الثالثة.

كلمة للفخر الرازي (٦٠٦هـ)

قال محمد بن عمر الرازي في تفسيره: ثبت في العلوم العقلية، أنّ تكرير الأفعال سببٌ لحصول الملكات.

إذا عرفت هذا فنقول: إنّ من يواظب على الإنفاق مرة بعد أخرى لابتغاء مرضاة الله حصل له من تلك المواظبة أمران:

أحدهما: حصول هذا المعنى.

والثاني: صيرورة هذا الابتغاء والطلب ملكة مستقرة في النفس، حتى يصير القلب بحيث لو صدر عنه فعل على سبيل الغفلة والاتفاق، رجع القلب في الحال إلى جناب القدس، وذلك بسبب أنّ تلك العبادة صارت كالعادة والخلق للروح؛ فإتيان العبد بالطاعة لله، ولابتغاء مرضاة الله، يفيد هذه الملكة المستقرة، التي وقع التعبير عنها في القرآن بتثبيت النفس، وهو المراد أيضا بقوله: ﴿**يُثَبِّتُ اللهُ الَّذِينَ آمَنُوا**﴾ **وعند حصول هذا التثبيت تصير الروح في هذا العالم، من جوهر الملائكة الروحانية، والجواهر القدسية، فصار العبد كما قاله بعض المحققين: غائباً حاضراً، ظاعناً مقيماً**[1].اهـ.

قلت: كلام الرازي تام ، لكنّه مجمل؛ إذ لم يبيّن لنا كيف أنّ الملكة، وهي عرض وكيف نفساني ، تنقلب إلى جوهرٌ قدسي روحاني!!!

بلى هو ألمح إلى أنّ الله تعالى يثبّت القلوب، أي: النفوس، ويغيّرها جوهريّاً لتكون من الجوهر الملائكيّة القدسيّة، لكن هذا ممتنع إلاّ على القول بمادّيّة النفس أولاً، وبحركتها الجوهريّة ثانياً، وبأصالة الوجود التشكيكيّة ثالثاً.

الزبدة: ما قاله الرازي في مرحلة النتيجة تام، لكنّه لم يقم برهاناً على أيٍ من تلكم الأمور التي هي أركان واجبة للقول بصيرورة الإنسان ملكاً أو قرداً.

---

(١) تفسير الرازي ٧: ٤٩. دار إحياء التراث العربي ، بيروت. الطبعة الثالثة ١٤٢٠هـ.

خلاصة القول في تجسّم الملكات

ثمّة جهتان واعتباران لذلك، أحدهما صحيح وهو ما يقصده الشيرازي في كتبه الشريفة، والثاني خطأ لا يقصده الشيرازي، ولا يميّز بينهما إلاّ من أحاط بمبانيه الشريفة، ولو في الجملة، كالآتي..

الاعتبار الأوّل: الملكة عرض.

لا ينبغي الريب أنّ الملكة -بما هي عمل متكرر- عرضٌ من الكيف النفساني؛ ضرورة أنّ العرض لا ينقلب إلى جوهر، حتّى لو اشتد وتكرر في الوجود، لكن لا يقف الأمر عند هذا الحد؛ فثمّة..

الاعتبار الثاني: الملكة جوهر.

فالملكة، والتي هي عمل متكرر وعرضٌ، إذا اشتدّت فأضحت راسخة تماماً، انفعلت بها النفس تماماً؛ فإذا تمّ هذا، استعدّت النفس، بما هي مادّة، لأن يفاض عليها من عالم الملكوت أو عالم العقل، حسب استعدادها، صوراً جوهريّة تسانخ استعدادها وقابليتها المترتبة على انفعالها بتلك الملكة الراسخة.

وعليه فحينما نقول أنّ الملكة تجسّمت، أو أنّها جوهرٌ، لا نقصد أنّ العمل يتجسّم، ولا أنّ الملكة أضحت جسماً أو جوهراً، فهذا ممتنع؛ غاية الأمر أنّ الملكة سببٌ لإفاضة الصور الجوهريّة من عالم الملكوت، روحاً كانت تلك الصورة أم بدناً مثاليّاً.

فمعنى تجسّم الملكات بإيجاز: سببيّتها التامّة، على ما قضى الله تعالى، لأن تفاض على النفس المنفعلة بتلكم الملكات، حالاً بنحو اللزوم، صوراً جوهريّة من عالم الملكوت، تسانخ نوع الملكة خيراً أو شرّاً، وسيأتي بيان قسمي اللزوم عقلاً ونقلاً .

فحينما نجد في عبائر بعض الأعاظم لفظ تجسّم الملكات، أو أنّ الملكة جوهرٌ من الجواهر، أو أنّها عين الذات التي اتحدت بها الملكة ونحو ذلك، فالمقصود ما آلت إليه، كونها سبباً إعداديّاً، لانفعال النفس بها أولاً، ولتغيّرها الجوهري بما يفاض عليها من

الجواهر الملكوتيّة أو الجبروتيّة ثانياً، حسب استعدادها لذلك، في الحال كما هو الحق، لا في الاستقبال كما يزعم أهل المجاز والتشبيه المنكرون لتجسّم الأعمال، فاحفظ هذا، فكلّ إبداعات صدر المتألهين مطويّة فيه، مع الإشارة إلى أنّ الإمام السنّي الغزالي ومن بعده جلال الدين الدواني الأشعري، قد ذكرا ذلك في طيات كتبهما كما سنشير .

وللتأكيد فإنّ مدارتجسّم الأعمال والملكات، آثار الفعل (الملكة) التكوينيّة الباقية في النفس، من حيث كون النفس هي الفاعلة للفعل، المنفعلة به أولاً وبالذات، وما البدن إلاّ واسطة ثانياً وبالعرض؛ يرشد لذلك أنّ شمّ الورد بواسطة الحواس العنصريّة، ممّا فنى وزال، فيمتنع عوده بعينه فضلاً عن تجسّمه؛ ضرورة أنّ الباقي منه في النفس آثاره المؤثرة في تغيّر النفس جوهريّاً الناتج عن انفعال النفس بتلكم الآثار، هذا الإنفعال الذي هو سببٌ معد لأن يفاض على النفس صوراً جوهريّة كعطر الورد الباقي فيها.

يدلّ على ما قلناه في المتواترات الشرعيّة بكاء آدم على ذنبه صلوات الله عليه، عشرات السنين؛ فهل المقصود به العمل بما هو عرض وكيف نفساني، أم بما هو حركات فانية زائلة يمتنع عودها بعينها؟!!.

قلنا: لا هذا ، ولا ذاك، وإنّما آثار العمل الجوهريّة الباقية في النفس.

وبالجملة: المتجسّم ببدن المثال، هو النفس المتغيّرة جوهريّاً، من حيث استعدادها لأن يفيض الله عليها ما يسانخها من أبدان المثال الملكوتيّة جرّاء ذلك، نتيجة انفعالها بآثار أعمالها وملكاتها، لا العمل بما هو عرض؛ لامتناع تجوهر الأعراض، ولا بما هو حركات فانية؛ لامتناع عودها بعينها على ما اتّضح.

بدن المثال مادّة أم صورة؟!!

قال الشيرازي رضي الله عنه: حشر الأرواح، إلى صورة تناسبها في الآخرة، أمرٌ ورد في جميع الأديان(١).اهـ.

كلنا يعلم أنّ قولنا في الإنسان الطبيعي مادة وصورة، يعني: بدن حيواني، ونفس ناطقة؛ لكن ليس كلّ بدن، وإنّما خصوص ما كان له إستعداد لأنْ تحلّ فيه خصوص النفس الناطقة بنحو الاتحاد العيني، وهذا معلوم ضرورة لمن ألمّ بمجمل الحكمة.

لكن الشيرازي قال: (حشر الأرواح، إلى صورة تناسبها في الآخرة) فعبّر عن بدن المثال بالصورة المناسبة للروح، وهذا خلاف الاصطلاح؛ إذ البدن مادّة والنفس الناطقة هي الصورة؛ فما تفسير ذلك؟!!.

قلنا: سيأتي في فصلٍ مستقل أنّ النفس الإنسانيّة الناطقة، وإن كانت وحدة واحدة، إلاّ أنّ لها حيثيّتين حقيقيّتين؛ أو جهتين واقعيّتين:

الجهة الأولى: النفس صورة.

فالنفس (=الروح) تارة صورة، على معنى أنّها فصلٌ يحصّل الجنس ويقوّم النوع كما في قولنا: الإنسان حيوان ناطق. فالناطق (=النفس الناطقة) علّة صوريّة للبدن الحيواني المبهم، الذي لا يتعيّن ولا يتحصّل إلاّ بها.

وبعبارة أوضح: فالنفس في هذه النشأة يمتنع أن يصدر منها أيّ فعل إلاّ ببدن دنيوي؛ فمعنى صوريّتها أنّها مدبّره له، فاعلة بواسطته، مشخصة ومحصّلة لهيئته وشكله.

الجهة الثانية: النفس مادّة.

أي لها استعداد وقابليّة لأن تفاض عليها الجواهر الملكوتيّة، فتتغيّر جوهريّاً ارتقاءً أو تسافلاً حسب ملكاتها خيراً أو شرّاً ، هذا أوّلاً .

---

(١) الأسفار ٩: ٦ . دار إحياء التراث العربي، بيروت . الطبعة الثالثة سنة: ١٩٨١م.

وثانياً: لها استعداد بعدما تغيّرت جوهريّاً، أن يفاض عليها بدناً مثاليّاً يسانخها.

الزبدة: إنّما أطلق على البدن المثالي صورة؛ لكون النفس من هذه الجهة مادّة؛ أي: قابليّة واستعداد؛ فلولا أنّ النفس من هذه الجهة مادّة ، لما أفيض عليها بدناً مثالياً، وبما أنّ بدن المثال عين الحياة والفعليّة والفاعليّة، فهو إذن صورة.

قال الصدر الشيرازي رضي الله عنه: إنّ الملكة ربما تصير صورة جوهرية للنفس، وتبعث بتلك الصورة في الآخرة، يوم البعث(١).

قوله الشريف: (**وتبعث بتلك الصورة في الآخرة**) مجموع النفس وبدنها المثالي.

وقال رضي الله عنه أيضاً: لكلّ جنس من أجناس هذه الملكات(٢)**، مبدأً نفسانياً، وقوة استعدادية**(٣)**، تستعد بها النفس لأن تحصل لها**(٤) **صورة يحشر عليها في الدار الآخرة...، فكذلك تكرر أحوال النفس، يوجب قبول قوتها لصورة جوهرية أخروية، هي مبدأ تلك الحال، فتتحد بها وتتصور بصورها المفارقة، وتفعل فعلها، سواء كان تلك الصورة من مبادىء الشرور، كصور الشياطين وأحزابها، أو من مبادئ الخيرات، كصور الملائكة وأحزابها، وهذا يحتاج إلى استغراق في بحر علم المكاشفات، والمقصود هاهنا أنّ القلب**(٥) **في التغير دائماً**(٦).اهـ.

---

(١) الأسفار ٣: ١٨. دار إحياء التراث العربي، بيروت . الطبعة الثالثة سنة: ١٩٨١م.

(٢) الخيريّة والشريّة، كالسخاء والبخل، وسيأتي في فصل الأخبار أنّها سبعين أو أكثر .

(٣) قوله الشريف: (قوّة استعداديّة) تصريح منه بأنّ النفس من هذه الجهة مادة واستعداد.

(٤) أي: يفاض عليها من عالم الملكوت الأدنى (كعالم البرزخ والجنة والنار) والأعلى عالم العقل.

(٥) القلب هيهنا يعني: النفس. والتغيّر إشارة إلى الحركة الجوهريّة للنفس، وسيأتي البسط .

(٦) مفاتيح الغيب: ١٥٣. مؤسسة الأبحاث الثقافية، طهران، الطبعة الأولى ١٤٠٤هـ.

النص القرآني في جوهريّة الإيمان.

لا ريب ولا شكّ أنّ الإيمان سواء قلنا بأنّه اعتقادٌ أو قولٌ أو عملٌ، أو مجموع الثلاثة أو بعضها، فهو عملٌ من الأعمال القلبيّة أو الحسيّة أومجموعها، فهو إذن عرضٌ من الأعراض، في حين ورد في القرآن وأخبار أهل البيت عليهم السلام، ما يورث القطع بأنّ الإيمان ذات ملكوتيّة وجوهرٌ قدسي، فكيف هذا؟!!.

فهل أنّ زيادة الهدى والإيمان في قوله تعالى: ﴿إِنَّهُمْ فِتْيَةٌ آمَنُوا بِرَبِّهِمْ وَزِدْنَاهُمْ هُدًى﴾[١] هي زيادة جوهريّة وإفاضة قدسيّة، أم هي عرضٌ غير داخل في حقيقة أهل الكهف عليهم السلام؟!.

قلنا: عجز مَن قبل الصدر الشيرازي رضي الله عنه، عن معالجة هذا بالبرهان والبيان كما يجب؛ فإمّا طووا عنه صفحاً فلم يعرضوا له، وإمّا خبطوا فيه خبط عشواء كابن سينا ومن تبعه؛ فهاك مجموع الأمور الآتية لترى:

الأوّل: السكينة المفاضة من الملكوت الأعلى علّة وجود الإيمان.

قال تعالى: ﴿هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ السَّكِينَةَ فِي قُلُوبِ الْمُؤْمِنِينَ لِيَزْدَادُوا إِيمَانًا مَعَ إِيمَانِهِمْ﴾[٢] وهو صريحٌ أنّ زيادة الإيمان متوقفة على إفاضة السكينة على نفوس المؤمنين؛ ضرورة أنّ القلب هيهنا بمعنى النفس.

بل قد ورد أنّ السكينة هي الإيمان؛ روى الكليني عن عدة من أصحابنا، عن أحمد بن محمد بن خالد، عن ابن محبوب، عن العلاء، عن محمد بن مسلم، عن أبي جعفر عليه السلام قال: «**السكينة: الإيمان**»[٣].

قلت: إسناده صحيح باتفاق .

---

(١) سورة الكهف: ١٣.

(٢) سورة الفتح: ٤.

(٣) الكافي(ت: علي غفاري)٢: ١٥. دار الكتب الإسلاميّة طهران .

وروى الكليني عن علي بن إبراهيم، عن أبيه، عن ابن أبي عمير، عن حفص بن البختري وهشام بن سالم وغيرهما، عن أبي عبد الله عليه السلام في قول الله عز وجل:﴿ هُوَ الَّذِي أَنزَلَ السَّكِينَةَ فِي قُلُوبِ الْمُؤْمِنِينَ ﴾ ؟!.

قال عليه السلام: «هو الإيمان»[1].

قلت: إسناده صحيح باتفاق .

الثاني: السكينة روحٌ وجوهرٌ قدسي .

روى القمّي في تفسيره قال: حدثني أبي، عن علي بن اسباط، قال: قلت لأبي الحسن عليه السلام: جعلت فداك وما السكينة؟!.

قال عليه السلام: «ريحٌ من الجنة، لها وجه كوجه الإنسان، طيّبة، وكانت مع الأنبياء، وتكون مع المؤمنين»[2].

قلت: إسناده صحيح .

وروى الكليني عن علي بن إبراهيم، عن محمد بن عيسى بن عبيد، عن يونس، عن جميل قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن قوله عز وجل: ﴿ هُوَ الَّذِي أَنزَلَ السَّكِينَةَ فِي قُلُوبِ الْمُؤْمِنِينَ ﴾ ؟!. قال: «هو الإيمان».

قال جميل: ﴿ وَأَيَّدَهُمْ بِرُوحٍ مِنْهُ ﴾ ؟!. قال الصادق عليه السلام: «هو الإيمان»[3].

قلت: إسناده صحيح .

وهو صريحٌ أنّ روح الإيمان، جوهرٌ من الجواهر القدسيّة ، أو هو رتبة وجوديّة نازلة من الروح القدس فيمن دون المعصوم عليه السلام.

---

(١) الكافي(ت: علي غفاري)٢: ١٥ . دار الكتب الإسلاميّة طهران .

(٢) تفسير القمي(ت: طيب الجزائري) ٢: ٢٨٢ . دار الكتاب، قم . الطبعة الثالثة ١٤٠٤هـ.

(٣) الكافي(ت: علي غفاري)٢: ١٥ . دار الكتب الإسلاميّة طهران .

وروى الكليني عن عدة من أصحابنا، عن أحمد بن محمد بن خالد، عن أبيه، عن فضالة بن أيوب، عن عمر بن أبان، عن جابر الجعفي عن أبي جعفر عليه السلام قال: «**إنّ الله عز وجل خلق المؤمنين من طينة الجنان، وأجرى فيهم من ريح روحه...**»[١].

قلت: إسناده صحيح.

قوله عليه السلام: (**وأجرى فيهم من ريح روحه**) أي أرواحهم ، وهو تفسير لقوله تعالى: ﴿**وَأَيَّدَهُمْ بِرُوحٍ مِنْهُ**﴾ وهي روح القدس أو روح الإيمان التي هي رتبة وجوديّة نازلة للروح القدس.

الثالث: الإيمان جوهرٌ لا عرضٌ .

فهو إفاضة جوهريّة يفيضها الباريء سبحانه على من استعدّ لتلقّي هذه النعمة، لا أنّه عملٌ للإنسان المؤمن، ليأتي إشكال أنّه عرضٌ، بلى هو مهيّء ومعدّ للإفاضة.

يدلّ على هذا ما أخرجه الكليني عن محمد بن يحيى، عن أحمد بن محمد بن عيسى، عن صفوان، عن أبان، عن فضيل قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: ﴿ أُولَئِكَ كَتَبَ فِي قُلُوبِهِمُ الْإِيمَانَ وَأَيَّدَهُمْ بِرُوحٍ مِنْهُ ﴾ هل لهم فيما كتب في قلوبهم صنع؟!.

قال عليه السلام: «**لا**»[٢].

وهو صريحٌ أنّ الإيمان المفاض على نفوسهم، جوهرٌ روحي مبدؤه الله سبحانه ، وكلّ ما يعمله المؤمن من الطاعات ، فهي معدات تهيء النفس لاستقبال هذا الفيض.

بالجملة: عمل المؤمنين، حتى لو أضحى ملكة، يبقى عرضاً، يمتنع أن ينقلب إلى جوهر باتفاق؛ غاية الأمر أنّ النفس الإنسانيّة تنفعل بعمل الإيمان الذي وصل رتبة الملكة بالحواس البدنيّة؛ فإذا انفعلت أضحت مستعدّة ومادّة قابلة لأن تفاض عليها الجواهر الملكوتيّة أو القدسيّة ؛ كزيادة الإيمان أو السكينة، وهما روحٌ وجوهر.

---

(١) الكافي(ت: علي غفاري)٢: ١٦٦ . دار الكتب الإسلاميّة طهران .

(٢) الكافي(ت: علي غفاري)٢: ١٥ . دار الكتب الإسلاميّة طهران .

والكلام هو الكلام في المقابل؛ في قوله تعالى: ﴿ إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا بَعْدَ إِيمَانِهِمْ ثُمَّ ازْدَادُوا كُفْرًا لَنْ تُقْبَلَ تَوْبَتُهُمْ وَأُولَئِكَ هُمُ الضَّالُّونَ﴾[1]. و: ﴿إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا ثُمَّ كَفَرُوا ثُمَّ آمَنُوا ثُمَّ كَفَرُوا ثُمَّ ازْدَادُوا كُفْرًا لَمْ يَكُنِ اللهُ لِيَغْفِرَ لَهُمْ وَلَا لِيَهْدِيَهُمْ سَبِيلًا﴾[2]. و: ﴿وَقَدْ أَضَلُّوا كَثِيرًا وَلَا تَزِدِ الظَّالِمِينَ إِلَّا ضَلَالًا﴾[3].

فإنّ حقيقة هؤلاء الذين ازدادوا كفراً أو ضلالاً، بما اجترحوا من السيئات، أنّ نفوسهم انفعلت بملكة الكفر والعناد؛ فاستعدّت تماماً لأن تفاض عليها من الملكوت الأعلى صوراً جوهريّة جهنميّة؛ لتتسافل نفوسهم الإنسانيّة إلى درجة القرديّة أو الشيطانيّة كما في قوله تعالى: ﴿فَلَمَّا عَتَوْا عَنْ مَا نُهُوا عَنْهُ قُلْنَا لَهُمْ كُونُوا قِرَدَةً خَاسِئِينَ﴾.

فليس عمل العتو، ولا ملكة العتو، هما من تجسّم قرداً، إلاّ بنحو المسامحة في التعبير كما أسلفنا في عنوان سابق؛ وإنّما هيّأت ملكة العتو النفس الإنسانيّة لأصحاب السبت، لأن تكون مستعدّة فعلاً لأن تفاض عليها، بإذن الله تعالى، إفاضتان:

أولاهما: الصورة القرديّة؛ لتتغير نفوسهم الإنسانيّة إلى نفوس قرديّة بالحركة الجوهريّة للنفس بعد انفعالها بملكة العتو.

وثانيهما: البدن المثالي القردي؛ كونه ملازماً للنفس ملازمة الفعل للفاعل، والظل للشخص، والرقيقة للحقيقة، والمعلول للعلّة التامّة على ما قضى الله تعالى.

---

(١) سورة آل عمران: ٩٠.

(٢) سورة النساء: ١٣٧.

(٣) سورة نوح: ٢٤.

تجسّم الأعمال إفاضة جوهريّة!!

تكرر عنّا هذا المعنى في طيّات وعناوين هذا الكتاب، ضمناً واستقلالاً كثيراً؛ وغرضنا أن نقطع العذر عمّن توهّم تجسّم الأعراض من الأساطين؛ فإنّ بعض العلماء إلى يومنا هذا، لم يع المقصود بتجسّم الأعمال كما حرره الشيرازي وغيره قبل أربعة قرون أو أكثر، رضي الله عنهم جميعاً .

فإنّ تجسّم الأعمال والملكات والأخلاق، ليس ما توهموه من تجوهر الأعراض كما بيّنا مراراً، وإنّما ما ذكرناه في مثالي العلم والإيمان ، كالآتي:

الأوّل: أنْ يكون العمل ملكة.

وإلاّ لجاز زواله وإعدامه، كما في قوله تعالى: ﴿يُبَدِّلُ اللهُ سَيِّئَاتِهِمْ حَسَنَاتٍ﴾ فالسيئة ما لم ترسخ في النفس ممكنة الزوال، فإذا زالت بالتوبة مثلاً، زال البدن المثالي المتعلّق بها لزوماً؛ ضرورة أنّ البدن المثالي المسانخ لتلك الملكة، رقيقة وظلٌ لحقيقة النفس، يتغيّر بتغيّرها وجوداً وعدماً؛ كتغيّر صورة الشخص في المرآة بتغيّر حركة نفس الشخص خارجاً.

الثاني: انفعال النفس بالملكة.

فإذا أضحى العمل ملكة بتكراره، انفعلت النفس بهذه الملكة، سيما إذا كانت راسخة مانعة من عدمها، انفعالاً تامّاً؛ إذ النفس مع كونها فاعلة بالبدن، هي منفعلة به.

الثالث: استعداد النفس التام بالانفعال التام.

إذا انفعلت النفس انفعالاً تامّاً بالملكة سيما إذا كانت راسخة، استعدّت تماماً لأن يفاض عليها من عالم الملكوت أو الجبروت، حسب رتبة العامل، صورة جوهريّة ملكوتيّة أو عقليّة، تسانخ ما آلت إليه النفس بعد اتحادها بآثار الملكة، كما في قوله تعالى: ﴿كَذَلِكَ يُضِلُّ اللهُ مَنْ هُوَ مُسْرِفٌ مُرْتَابٌ...، كَذَلِكَ يَطْبَعُ اللهُ عَلَى كُلِّ قَلْبِ مُتَكَبِّرٍ جَبَّارٍ﴾ وهو كالصريح أنّ الطبع إفاضة جوهريّة ربّانيّة على النفس المنفعلة بالملكة.

وكما في قوله تعالى: ﴿فَسَجَدُوا إِلَّا إِبْلِيسَ كَانَ مِنَ الْجِنِّ﴾ فنفس إبليس جنيّة من من النوع الجنّي، لكن لما رسخت ملكة الفسق المحضة في نفسه، استعدّت أبداً، لتفاض عليها صورة جوهريّة ملكوتيّة شيطانيّة؛ لاستعدادها التام بما رسخ فيها ملكة الفسق المانعة من نقيضها أو عدمها.

قال الصدر الشيرازي(١٠٥٠هـ): **الصورُ الأخروية**، التي بها نعيم السعداء، وجحيم الأشقياء...، **صورٌ معلقة**[1]، **موجودة للنفس، من النفس**، في صقع آخر[2]، مرتبة بأعمال وأفعال، حدث عنها في دار الدنيا، وأثمرت في ذاتها أخلاقاً، **وملكات مستتبعة**[3] لتلك الصور المعلقة[4]. اهـ.

الزبدة: ليس المتجسّم هو العمل، بما هو عرض، ولا الملكة بما هي عمل كثير متكرر؛ فكلّ هذا لا يخرج العمل ولا الملكة، عن كونه عرضاً وكيفاً نفسانيّاً، يمتنع انقلابه إلى جوهر؛ فالمتحد مع النفس هو الصورة النفسيّة الجوهريّة الملكوتيّة المفاضة على هذه النفس المستعدّة لذلك ، نتيجة انفعالها بالملكة الراسخة.

وبعبارة أخرى: فإذا حصلت عند الإنسان ملكة العتو والتعدي على حدود الله، بما اكتسبت يداه في هذا الدار، انفعلت نفسه بذلك، فاستعدت تماماً لأن يفاض عليها من عالم الملكوت إفاضتان، نفسيّة وبدنيّة، على ما سيتّضح، لا إفاضة واحدة، كما ربّما توهم الكثير..

---

(١) أفردنا فصلاً لبيان كونها معلّقة، سيأتي لاحقاً، موجزه أنّها كذلك؛ لأنّها من عالم المثال ، وهو عالم معلّق؛ لكونه برزخاً بين العالم العقلي تام التجرّد ، وبين العالم المادي تام اللاتجرّد .

(٢) هو صقع الملكوت، أو عالم المثال، وهو الذي يفيض على النفس ما يغيّرها جوهريّاً، ارتقاءً أو تسافلاً ، خيراً أو شرّاً ، ومن ثمّ لتفاص عليها أبدان ملكوتيّة تبعاً لذلك لزوماً ؛ كلزوم وجود المعلول للعلّة التامّة على ما قضى الله تعالى .

(٣) استتباع واستدعاء لزومي ، كما أوضحنا في الهامش السابق وفي بقيّة الكتاب، وسيأتي مزيد بيان.

(٤) الأسفار ٥: ٤٣. دار إحياء التراث العربي، بيروت . الطبعة الثالثة سنة: ١٩٨١م.

تجسّم الأعمال مجموع إفاضتين!!

لم أجد من أفصح عن هذا من العلماء، قبل الدواني والشيرازي رضي الله عنه، بشكل واضح، كما أنّ الشيرازي رضي الله عنه طواه في كتبه الشريفة، طوياً يعسرُ على الكثير اصطياده، فتعيّن بيانه؛ فالإفاضة الجوهريّة الملكوتيّة، عند استعداد النفس لها نتيجة انفعالها بآثار ملكاتها وأخلاقها، في مرتبتين طوليين، كالآتي:

الأولى: الإفاضة الملكوتيّة النفسيّة.

هذه الإفاضة لازمة، على ما قضى الله تعالى: ﴿**فَلَمَّا عَتَوْا عَنْ مَا نُهُوا عَنْهُ قُلْنَا لَهُمْ كُونُوا قِرَدَةً خَاسِئِينَ**﴾ وهو نصٌ صريحٌ أنّ الصورة القرديّة مفاضة على نفوسهم المنفعلة بملكة العتو من عالم الملكوت، كما أنّه نصٌ كالصريح في امتناع تحقق هذه الإفاضة لولا استعداد نفوسهم جوهريّاً، ارتقاءً أو تسافلاً؛ لتتغيّر حينذاك جوهرياً إلى نوعٍ آخر، ومن هذا القبيل استعداد نفس جعفر الطيّار؛ لأن تفاض عليها صورة جوهريّة ملائكيّة، بعد أن كانت إنسانيّة طبيعيّة.

والصورة هيهنا تعني: الروح أو النفس أو العقل أو النور أو السكينة، ما شئت فعبّر؛ فكلها بمعنىً، مطابقةً أو التزاماً. وقد مضى في صحيح جميل عن الصادق في قوله عز وجل: ﴿**هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ السَّكِينَةَ فِي قُلُوبِ الْمُؤْمِنِينَ**﴾؟!. قال: «**هو الإيمان**». قال جميل: ﴿ **وَأَيَّدَهُمْ بِرُوحٍ مِنْهُ**﴾؟!. قال الصادق عليه السلام: «**هو الإيمان**».

قال الشيرازي في شرح الكافي: قد علمت أنّ العقل، وهو الصورة المفارقة عن المواد والتغيرات والنقائص والاعدام والشرور، أقرب المجعولات إليه تعالى وأكرم المفطورات لديه، والإنسان في أوّل النشأة عقلٌ بالقوة جسماني بالفعل[1]، ومن شأنه أن يخرج من القوة إلى الفعل ومن الظلمة إلى النور، فيصير عقلاً بالفعل بعد ما كان عقلاً

---

(١) كما قال تعالى: ﴿ وَاللهُ أَخْرَجَكُمْ مِنْ بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْئًا وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَارَ وَالْأَفْئِدَةَ﴾ وقوله: (جسماني بالفعل) كحصول العلم بالفعل بواسطة حاسة البصر الماديّة مثلاً.

بالقوة، نفساً بالفعل[١]، وإنّما الشيء الّذي به يصير جوهراً نورانياً عقلياً بالفعل هو العلم، أعني: الملكة الراسخة الحاصلة للنفس الانسانية، عقيب تكرر الادراكات والأنظار العقلية، وتكثر التأملات والأفكار العلمية، **وإذا حصلت تلك الملكة النورية في قلب المؤمن بالفيض الرباني**، يحصل له بصيرة عقلية، تتراءى له حقائق الأشياء كما هي، فيراها رؤية عقلية، كما يرى صور الأشياء الحسية ببصره الحسي، **وهو نور يفيض على العين الصحيحة بإشراق الشمس عليها**[٢].اهـ.

وقال في أسرار الآيات: ﴿وَنَحْشُرُهُمْ يَوْمَ الْقِيامَةِ عَلى وُجُوهِهِمْ عُمْياً وبُكْماً وَصُمًّا﴾ **إشارة إلى انقلاب جواهر نفوسهم إلى نفوس الوحوش أو الحشرات**؛ لغلبة صفاتها عليهم، **فتصورت نفوسهم في القيامة بصورة الحيوانات الوحشية**، المناسبة لأخلاقها وهيئات نفوسها...، إلى غير ذلك من الآيات المشيرة إلى تبديل الصور والأشكال بواسطة تبدل الأخلاق والأحوال[٣].اهـ.

قوله الشريف: (**انقلاب جواهر نفوسهم إلى نفوس الوحوش**) صريحٌ في الإفاضة النفسيّة ، كما أنّ قوله: (**فتصورت نفوسهم بصورة الحيوانات الوحشية**) ظاهرة في الإفاضة البدنيّة.

الثاني: الإفاضة البدنيّة المثاليّة.

ففي قوله تعالى: **﴿فَلَمَّا عَتَوْا عَنْ مَا نُهُوا عَنْهُ قُلْنَا لَهُمْ كُونُوا قِرَدَةً خَاسِئِينَ﴾** إفاضتان لا إفاضة واحدة؛ الفرق بينهما، أنّ الأولى نفسيّة؛ فنفوسهم تسافلت عن الإنسانيّة لتتحوّل إلى نفوس قرديّة. أمّا الإفاضة الثانيّة فبدنيّة معلولة للنفس.

---

(١) سيأتي في فصل لاحق أنّ النفس نحو وجود نازل للعقل، وغاية النفس أن تكون عقلاً بالفعل ، أو لتتحد بالعقل الفعال؛ لذلك تعلّقت ببدن ؛ لامتناع استكمال فعليّتها من دونه .

(٢) شرح أصول الكافي(ت:محمد خواجوي)٢: ٥٢. مطالعات وتحقيقات فرهنكي، إيران.

(٣) أسرار الآيات(ت: خواجوي):١٥١. انتشارات أنجمن إسلامي، إيران . سنة ١٤٠٢هـ.

قال الشيرازي: **الأبدان الأخروية ...**، لوازم تلك النفوس، كلزوم الظل لذي الظل، حيث أنّها **فائضة بمجرد إبداع الحقّ الأول لها...**، **فكل جوهر نفساني مفارق، يلزم شبحاً مثالياً، ينشأ منه، بحسب** ملكاته وأخلاقه وهيئاته النفسانية، بلا مدخلية الاستعدادات وحركات المواد...[1]. اهـ.

وممّا يدلّ عليها في المنقول، قوله تعالى: ﴿**فَالَّذِينَ كَفَرُوا قُطِّعَتْ لَهُمْ ثِيَابٌ مِنْ نَارٍ**﴾ فالآية بضميمة قول المعصوم عليه السلام الآتي قريباً: «**من أسرّ سريرة، ردّاه الله رداءها، إنْ خيراً فخير، وإنْ شراً فشر**» ظاهرٌ في الإفاضة البدنيّة .

وهذه الإفاضة البدنيّة جائزة ليست لازمة؛ فجعفر عليه السلام، أفيضت على نفسه الإنسانيّة المقدسة روحاً ملائكيّة وذاتاً نوريّة؛ لاستعدادها الكامل التام لهذه الإفاضة، بسبب ملكة الخير والانقياد إلى الله تعالى، الصادرة عنه في هذه الدار بواسطة بدنه الدنيوي، وهذه الإفاضة الروحيّة الملائكيّة لازمة على ما قضى الله تعالى بفضله..

لكن بما أنّ الأرواح القدسيّة، والذوات الملائكيّة، والجواهر النوريّة الجبروتيّة كجبرائيل عليه السلام عند سدرة المنتهى، منزهة عن البدن بنوعه الملكوتي والدنيوي؛ فجعفر كذلك؛ فمعنى كونه ملكاً من الملائكة، تنزه ذاته عن الإفاضة البدنيّة المثاليّة، اللهم إلاّ إذا قيل: بأنّه نوع ملائكيّته عليه السلام من جنس أنواع ملائكة التدبير المتجلببة بأبدان المثال كملكي القبر منكر ونكير، ولا يهمنا التفصيل في هذا هيهنا.

لذلك قلنا: إنّها إفاضة جائزة ليست لازمة؛ فإنّ مآل كثير من المؤمنين الارتقاء إلى عالم القدس ولو بعد حين، وفي هذا العالم النوري ينزههم الله تعالى عن كلّ إفاضة بدنيّة، بخلاف كلّ من كانت عاقبته الجنّة من بقيّة المؤمنين؛ إذ الإفاضتان لازمتان في حقهم، لجسمانيّة عالم الجنة المثالي، وكذا كلّ من كانت عاقبته النّار والعياذ بالله.

---

(١) الأسفار ٩: ٣١. دار إحياء التراث العربي، بيروت . الطبعة الثالثة سنة: ١٩٨١م.

بالجملة: تمثّل الأعمال عبارة عن مجموع إفاضتين لزوماً، إلاّ في فرض نادر، وهو أن ترتقي النفس إلى عالم النور، لتكون ذاتاً ملائكيّة منزهة عن ملابسة البدن ذاتاً وفعلاً كما في جعفر الطيّار والعباس بطل كربلاء روحي فداه على المحتمل!!.

الحاصل: تجسّم الأعمال مجموع إفاضتين، الأولى: إفاضة نفسيّة والثانية: إفاضة بدنيّة ظلّ لازمٌ للأولى تسانخها تماماً؛ فيمتنع أن يفيض الله تعالى بدناً قرديّاً لمن كانت نفسه نوريّة كنفوس الأنبياء والأوصياء وكمّل المؤمنين؛ للسنخيّة القطعيّة التي تعني امتناع اتحاد النفس إلّا ببدنٍ مستعدٌ لأن تحل فيه وتتحد معه، ومعلوم ضرورة أنّ البدن الخبيث لا استعداد له لأن تحل فيه روح نبي، وكذا العكس فبدن نبيّ غير مستعد لأن تحل فيه روح إبليس مثلاً؛ وإلّا اجتمع النقيضان بالفعل في حقيقة واحدة.

أخرج الصدوق (٣٨١هـ) قال: حدثنا محمد بن إبراهيم الطالقاني رضي الله عنه قال: حدثنا ابن سعيد الكوفي، عن علي بن الحسن بن علي بن فضال، عن أبيه، عن أبي الحسن علي بن موسى الرضا عليه السلام حدثني أبي عن جدي عن أبيه عن آبائه أن رسول الله صلى الله عليه وآله قال: **«من زارني في منامه فقد زارني؛ لأنّ الشيطان لا يتمثل في صورتي، ولا في صورة أحد من أوصيائي، ولا في صورة أحد من شيعتهم»**[1].

وأخرج البخاري قال: حدثنا موسى، قال: حدثنا أبو عوانة، عن أبي حصين، عن أبي صالح، عن أبي هريرة عن النبي صلى الله عليه وسلم قال: **«من رآني في المنام فقد رآني؛ فإنّ الشيطان لا يتمثل في صورتي»**[2].

قلت: إسنادنا موثق صحيح، وإسناد البخاري صحيح على شرط الشيخين، وهما معتضدان بشهرة أهل القبلة العظيمة، بل الإجماع المحقق، ناهيك عن الاعتضاد بالأخبار القطعيّة أنّ بدن المؤمن من طين الجنة، والكافر من سجين جهنم.

---

(١) عيون أخبار الرضا (حسين الأعلمي) ٢ : ٢٨٨ .مؤسسةالأعلمي، بيروت.طبعة أولى ١٩٨٤م.

(٢) صحيح البخاري(ت: زهير الناصر) ١: ٣٣، رقم: ١١٠ . دارطوق النجاة .

الظهور القرآني في مجموع الإفاضتين

أمّا عقلاً؛ فيمتنع وجود بدن حيّ مستقلّ إلاّ بالنفس؛ فمتى ما افترضنا وجود بدن، سواء أكان طبيعيّاً عنصرياً كما في أبدان الدنيا، أو ملكوتيّاً مثالياً كما في أبدان الآخرة، يتعيّن لزوماً وجود نفس تتعلّق بهذا البدن أو ذاك؛ إذ البدن معلول في الوجود للنفس؛ لما برهن في محلّه أنّ البدن تجلّ ماديّ ومثالي للنفس، في النشأتين، كالآتي:

الأولى: النشأة الدنيويّة.

فقوله تعالى: ﴿**وَالَّذِينَ عَمِلُوا السَّيِّئَاتِ ثُمَّ تَابُوا...**﴾ صريحٌ في نفسٍ دنيويّة متعلّقة ببدن طبيعي عنصري، استعملته النفس باختيارها لعمل السيئات؛ لامتناع تحقق العمل في هذه النشأة إلاّ ببدن؛ ضرورة كون النفس من هذه الجهة جسمانيّة الحدوث لا ينبغي الكلام في ذلك..؛ وقوله تعالى: ﴿**وَاللهُ أَخْرَجَكُمْ مِنْ بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْئًا وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَارَ وَالْأَفْئِدَةَ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ**﴾ كالصريح في امتناع صدور أعمال النفس، كالسمع والبصر والنطق، في هذه النشأة إلاّ ببدن دنيوي طبيعي.

وقوله تعالى: ﴿**وَهُوَ الَّذِي أَنْشَأَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَارَ وَالْأَفْئِدَةَ قَلِيلًا مَا تَشْكُرُونَ**﴾ كالصريح في تبعيّة البدن للنفس؛ فأنّه إنشاء وإفاضة وتجلّ للنفس الدنيويّة في هذه النشأة الطبيعيّة الفانية، وهذا معنى أنّها جسمانيّة الحدوث .

الثانية: النشأة الأخرويّة .

قوله تعالى: ﴿**وَيَوْمَ يُحْشَرُ أَعْدَاءُ اللهِ إِلَى النَّارِ فَهُمْ يُوزَعُونَ (١٩) حَتَّى إِذَا مَا جَاءُوهَا شَهِدَ عَلَيْهِمْ سَمْعُهُمْ وَأَبْصَارُهُمْ وَجُلُودُهُمْ بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ (٢٠) وَقَالُوا لِجُلُودِهِمْ لِمَ شَهِدْتُمْ عَلَيْنَا قَالُوا أَنْطَقَنَا اللهُ الَّذِي أَنْطَقَ كُلَّ شَيْءٍ وَهُوَ خَلَقَكُمْ أَوَّلَ مَرَّةٍ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ (٢١) وَمَا كُنْتُمْ تَسْتَتِرُونَ أَنْ يَشْهَدَ عَلَيْكُمْ سَمْعُكُمْ وَلَا أَبْصَارُكُمْ وَلَا جُلُودُكُمْ وَلَكِنْ ظَنَنْتُمْ أَنَّ اللهَ لَا يَعْلَمُ كَثِيرًا مِمَّا تَعْمَلُونَ**﴾[1] فيه عويصة، بيانها..

---

(١) سورة فصّلت: ٢١.

إنّ البدن في: ﴿**يَشْهَدَ عَلَيْكُمْ سَمْعُكُمْ وَلَا أَبْصَارُكُمْ وَلَا جُلُودُكُمْ**﴾ أخروي قطعاً ويقيناً، ضرورةً وإجماعاً، وهو ممتنع الوجود في الآخرة إلاّ بالنفس؛ كونه تجلّ لها، وظل لشخصها، ورقيقة لحقيقتها؛ ووجود الظل في الخارج من دون وجود شخصه ممتنعٌ، وإلاّ لزم وجود الفعل بلا فاعل، والمعلول بلا علّة، وشعاع الشمس بلا شمس؛ فالإفاضة أصالةً إفاضة نفسيّة، وأمّا الإفاضة البدنيّة المثاليّة، فتبعٌ للإفاضة النفسيّة؛ إذ لا شكّ أنّ البدن تجلٍ للنفس رقيقةٌ لها وظل.

قال الشيرازي في إيجاز هذا: **البدن الأخروي ينشأ من النفس**، بحسب صفاتها[١]، لا أنّ النفس تحدث من المادة[٢]، بحسب هيئاتها واستعداداتها كما في الدنيا[٣].

وقال أيضاً: إنّ البدن الأخروي، إذا استعد لتعلق نفسٍ به، فلا بد أن تفيض عليه، من الواهب، نفسٌ جديدةٌ، مدبّرة إيّاه[٤].

قوله الشريف: (**نفسٌ جديدةٌ**) باعتبار تغيرها الجوهري واشتدادها، ارتقاءً أو تسافلاً، على ما تقرر في أصالة الوجود التشكيكيّة، لا أنّها تباين النفس الأولى تماماً، كما تزعم أصالة الماهيّة السينائيّة.

ومن الأصول القرآنيّة في هذا، قوله تعالى: ﴿**وَلْتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ...، وَلَا تَكُونُوا كَالَّذِينَ تَفَرَّقُوا وَاخْتَلَفُوا...، يَوْمَ تَبْيَضُّ وُجُوهٌ وَتَسْوَدُّ وُجُوهٌ فَأَمَّا الَّذِينَ اسْوَدَّتْ وُجُوهُهُمْ أَكَفَرْتُمْ بَعْدَ إِيمَانِكُمْ فَذُوقُوا الْعَذَابَ بِمَا كُنْتُمْ تَكْفُرُونَ (١٠٦) وَأَمَّا الَّذِينَ ابْيَضَّتْ وُجُوهُهُمْ فَفِي رَحْمَةِ اللهِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ**﴾..

---

(١) (من صفاتها) أي: من ملكاتها، خيراً أو شرّاً على ما بيّناه.

(٢) وهذا معنى أنّ النفس الإنسانيّة جسمانيّة الحدوث في هذه النشأة ؛ لامتناع استكمال النفس فعليّتها، لتكون ملكاً أو شيطاناً، إلاّ بمادة = البدن الحيواني= جسم نامٍ حساس متحرك بالإرادة.

(٣) الأسفار ٩: ٢٠٠. دار إحياء التراث العربي، بيروت . الطبعة الثالثة سنة: ١٩٨١م.

(٤) الأسفار ٩: ٣١. دار إحياء التراث العربي، بيروت . الطبعة الثالثة سنة: ١٩٨١م.

في الآيات أعلاه، بشهادة ما سيأتي في أخبار السرور، وأنّ المتجسّم ليس عمل السرور بما هو عرضٌ، وإنّما خلقٌ يفيضه الله تعالى على النفس يسانخ ملكة السرور؛ وهو مجموع إفاضتين نوريتين نفسيّة وبدنيّة.

ففي هذه الآيات –بشهادة ما مضى ويأتي– إشارة ظاهرة جدّاً أنّ بدن الآخرة الأسود والأبيض، ممّا يفاض على النفس من عالم المثال، يسانخها تمام السنخيّة.

وقد تقدّم أنّ نسبة هذا البدن الأسود أو الأبيض، خيراً أو شرّاً، إلى البدن الدنيوي، نسبة الهزال إلى السمنة في البدن الواحد، مطوي مستترٌ فيه، لكنه لا يظهر غالباً إلاّ إذا تحرر من زنزانة البدن الدنيوي؛ يشهد له التقييد بلفظ: ﴿يَوْمَئِذٍ﴾ في قوله تعالى: ﴿ وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَاضِرَةٌ (٢٢) إِلَى رَبِّهَا نَاظِرَةٌ (٢٣) وَوُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ بَاسِرَةٌ (٢٤) تَظُنُّ أَنْ يُفْعَلَ بِهَا فَاقِرَةٌ﴾.

فعدم ظهور البدن الأبيض أو الأسود قبل يوم القيامة، لا ينافي وجوده الآن، كما قال تعالى: ﴿ فَكَشَفْنَا عَنْكَ غِطَاءَكَ فَبَصَرُكَ الْيَوْمَ حَدِيدٌ﴾ .

ومن الأمثلة الجليّة على هذا في أحاديث أهل البيت عليهم السلام الثابتة، أنّ بني مروان يحشرون وزغاً، وهذا لا ينافي عدم ظهور حقيقتهم الوزغيّة لأهل الدنيا، كونها محجوبة بأبدانهم البشريّة العنصرية الطبيعيّة الدنيويّة، ما شئت فعبّر .

النص على وجوب الإفاضة مع الانفعال بالملكة

قال تعالى: ﴿وَيَزِيدُ اللهُ الَّذِينَ اهْتَدَوْا هُدًى﴾ وقال: ﴿وَالَّذِينَ اهْتَدَوْا زَادَهُمْ هُدًى وَآتَاهُمْ تَقْوَاهُمْ﴾ وقال: ﴿ **أُولَئِكَ كَتَبَ فِي قُلُوبِهِمُ الْإِيمَانَ وَأَيَّدَهُمْ بِرُوحٍ مِنْهُ**﴾ والمجموع ظاهرٌ في مجموع إفاضتين: نفسيّة أولاً وبدنيّة ظلٌّ لها ثانياً، وسيأتي في العنوان الآتي أنّ لزوم الإفاضتين على قسمين: لزوم مستقر راسخ، ولزوم متزلزل غير راسخ.

روى الكليني (٣٢٩هـ) محمد بن يحيى، عن أحمد بن محمد، عن علي بن الحكم، عن عمر بن يزيد، قال: إنّي لأتعشى مع أبي عبد الله عليه السلام إذ تلا هذه الآية: ﴿ **بَلِ الْإِنْسَانُ عَلَى نَفْسِهِ بَصِيرَةٌ (١٤) وَلَوْ أَلْقَى مَعَاذِيرَهُ** ﴾يا أبا حفص ما يصنع الإنسان أن يتقرب إلى الله عز وجل بخلاف ما يعلم الله تعالى؛ إنّ رسول الله صلى الله عليه وآله كان يقول: «**من أسرّ سريرة، ردّاه الله رداءها، إنْ خيراً فخير، وإنْ شراً فشر**»[١].

قلت: إسناده صحيح .

وروى الكليني، عن محمد بن يحيى، عن أحمد بن محمد، عن عليّ بن الحكم، عن عمر بن يزيد، قال أبو عبد الله عليه السلام: «**من أسرّ سريرة ألبسه الله رداءها، إنْ خيراً فخير، وإن شراً فشر**»[٢].

قلت: إسناده صحيح .

قال الحرّ العاملي (١١٠٤هـ) رضي الله عنه في الوسائل مبيّنا صحيح عمر أعلاه: أقول: **هذا شامل للنية والعمل، ومثله كثير**[٣].

وهما صريحان، في أنّ من أسرّ سريرة خير؛ فالله تعالى قضى أن يفيض عليه جواهر خيريّة نوريّة، نفساً وبدناً، وأمّا من أسرّ شرّاً ، فكذلك.

---

(١) الكافي (ت: علي غفاري) ٢: ٢٩٤ . دار الكتب الإسلامية، طهران.

(٢) الكافي (ت: علي غفاري) ٢: ٢٩٤ . دار الكتب الإسلامية، طهران.

(٣) وسائل الشيعة(طبعة مؤسسة أهل البيت) ١: ٥٧.مطبعة مهر، قم. الطبعة الثالثة ١٤١٤هـ.

ولا يرد أنّ الله تعالى رفع العقاب على من أسرّ الشرّ ولم يفعله؛ ضرورة عدم الملازمة بين رفع العقاب، وبين دنو الرتبة والدرجة، فكلّ من كان كذلك قلّت درجته حتى مع ارتفاع العقاب، ولكن هذا للمسلم العادي من أهل النفوس الناقصة؛ ضرورة أنّ الشرّ في نفوسهم موجودٌ بالقوّة، غير مانعٌ من عدمه، لم يصل مرتبة الفعليّة التامّة.

فأمّا من ختم الله على قلوبهم؛ فالله تعالى يؤاخذهم حتّى على سرائرهم؛ فما أسرّوه من شرّ هو عين الفعليّة، مانعٌ من عدمه..، وقوله عليه السلام: (ألبسه الله تعالى) الإفاضة البدنيّة، التي هي ظل لنفسه المنفعلة بالملكات الباطنة، خيراً أو شرّاً.

وروى الكليني عن علي بن إبراهيم، عن محمد بن عيسى بن عبيد، عن محمد بن عرفة قال: قال لي الرضا عليه السلام: «ويحك يا ابن عرفة، اعملوا لغير رياء ولا سمعة، فإنّه من عمل لغير الله، وكلّه الله إلى ما عمل، ويحك ما عمل أحدٌ عملاً إلاّ ردّاه الله به[1]، إنْ خيراً فخير، وإنْ شراً فشر»[2].

قلت: إسناده قويّ معتبر .

قال المجلسي الأول في الروضة: (ردّاه الله) أي: **جعل عمله ملازماً له كالرداء، إنْ خيراً فخيراً، وإن شراً فشراً**[3].اهـ.

قال المجلسي الثاني في مرآة العقول: (ردّاه) ترديةً ألبسه الرداء، أي: يلبسه الله رداء بسبب ذلك العمل؛ فشبه عليه السلام الأثر الظاهر على الإنسان بسبب العمل بالرداء؛ فإنّه يلبس فوق الثياب، ولا يكون مستوراً بثوب آخر **(إن خيراً فخيراً)** أي: إنْ كان العمل خيراً كان الرداء خيراً، وإن كان العمل شراً كان الرداء شراً.

(١) كما في الوسائل ومرآة العقول عن الكافي، وفي المطبوع من الكافي من دون: (به).

(٢) الكافي (ت: علي غفاري) ٢: ٢٩٤ . دار الكتب الإسلامية، طهران.

(٣) روضة المتقين ١٢: ١٤٢.

والحاصل أنّ من عمل شراً...، يظهر الله أثر ذلك عليه، ويفضحه بين النّاس، وكذا إذا عمل عملاً خيّراً، وجعله لله خالصاً، ألبسه الله أثر ذلك العمل، وأظهر حسنه للنّاس كما مر في الخبر السابق(١).

وقال أيضاً: (ردّاه الله رداءها) كأنّه جرد التردية عن معنى الرداء، واستعمل بمعنى الإلباس وسيأتي: «ألبسه الله» وقد مرّ أنّه أستعير الرداء(٢)، للحالة التي تظهر على الإنسان، وتكون علامة لصلاحه وفساده(٣).

قلنا: اتّضح ممّا سبق أنّ الرداء هو، بدن المثال، الذي هو ظلٌّ ورقيقةٌ لحقيقة النفس المستعدة لأن يفاض عليها ما يغيرها جوهريّاً نتيجة انفعالها بالملكات، نسبته إليها، نسبة المعلول إلى علّته التامّة فيما قضى الله تعالى، ومجموع النفي والاستثناء في قوله عليه السلام: (ما عمل أحد عملاً...، إلاّ ردّاه الله) ظاهرٌ في ذلك جدّاً.

روى الكليني عن علي بن إبراهيم، عن صالح بن السندي، عن جعفر بن بشير، عن علي بن أبي حمزة، عن أبي بصير قال: قال أبو عبد الله عليه السلام: «ما من عبد يسر خيراً إلاّ لم تذهب الأيام **حتى يظهر الله له خيراً**، وما من عبد يسر شراً إلاّ لم تذهب الأيام **حتى يظهر الله له شراً**»(٤).

قلت :إسناده حسنٌ صحيح على الأقوى(٥).

وروى الكليني عن محمد بن يحيى، عن أحمد بن محمد بن عيسى، عن الحسين بن سعيد، عن النضر بن سويد، عن القاسم بن سليمان، عن جراح المدائني، عن أبي عبد الله

---

(١) مرآة العقول١٠: ١٠٧. دار الكتب الإسلاميّة.طهران، الطبعة الثانية سنة ١٤٠٤هـ.

(٢) بان أنّ تجسّم الأعمال يعني: تجلبب النفس ببدن مثالي يسانخ أخلاقها، وهذا حقيقة ليس استعارة.

(٣) مرآة العقول١٠: ١٠٩. دار الكتب الإسلاميّة.طهران، الطبعة الثانية سنة ١٤٠٤هـ.

(٤) الكافي (ت: علي غفاري) ٢: ٢٩٦ . دار الكتب الإسلامية، طهران.

(٥) يستبعد جدّاً أن يروي جعفر بن بشير البجلي، وهو من أجلاء الطائفة، عن البطائني بعد انحرافه، وإنّما لما كان على العدالة والاستقامة، وأمّا السندي فقد وثقه البعض بأكثر من وجه، وهو راجح.

عليه السلام قال: «ما من عبد أسرَّ خيراً، فذهبت الأيام أبداً، **حتى يظهر الله له خيراً**، وما من عبد يسرّ شراً، فذهبت الأيام أبداً، **حتى يظهر الله له شراً**»[١].

قلت: إسناده صحيح على الأظهر، رجاله ثقات ولو بالتوثيق العام.

والأخبار صريحة في أمور:

أولاً: قوله عليه السلام: (**ما عمل أحد عملاً إلاّ ردّاه الله به**) كالصريح في العلاقة اللزوميّة بين العمل وبين جزائه.

ثانياً: قوله عليه السلام: (**من أسرّ سريرة، ردّاه الله رداءها**) كالصريح أنّ العمل الذي يتعلّق به الجزاء لزوماً، هو عمل النفس أولاً وبالذات، وكون استحقاق العقاب على عمل المعصية مشروط بتحققه بواسطة البدن، فضلٌ من الله لاينافيه.

ثالثاً: أنّ من نوى عمل السيّئة، يجازى بها تكويناً، وإنْ سقط عنه العقاب شرعاً، كما سيأتي توضيحه في قول النبي صلوات الله عليه وآله: (**فاطمة أحصنت فرجها**).

وروى الكليني(٣٢٩هـ) عن علي بن إبراهيم، عن أبيه، عن النوفلي، عن السكوني، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «قال النبي صلى الله عليه وآله: «إنّ الملك ليصعد بعمل العبد مبتهجاً به، فإذا صعد بحسناته يقول الله عز وجل اجعلوها في سجين، إنّه ليس إيّاي أراد بها»[٢].

قلت: إسناده قوي معتبر.

وهذا النص المعتبر، دليلٌ على أنّ المتجسّم ليس العمل بمعزل عن النفس العاملة، غاية الأمر هو معدّ للإفاضة النفسيّة والبدنيّة مع الشرط وعدم المانع، كما سيأتي.

---

(١) الكافي (ت: علي غفاري) ٢: ٢٩٦ . دار الكتب الإسلامية، طهران.

(٢) الكافي (ت: علي غفاري) ٢: ٢٩٥ . دار الكتب الإسلامية، طهران.

الآثار التكوينيّة لِمجرّد الهُمِّ بالسيئة

قد علم ضرورة عند أهل القبلة أنّ من همّ بالسيئة ولم يفعلها، سقط عنه العقاب والمؤاخذة، لكن لا دليل على سقوط الآثار التكوينيّة مطلقاً، بل الدليل على العكس، اللهمّ إلاّ في فرض التوبة النصوح: ﴿ يُبَدِّلُ اللهُ سَيِّئَاتِهِمْ حَسَنَاتٍ﴾ ..

يدلّ عليه ما أخرجه محمد بن علي بن الحسين بن بابويه الصدوق (٣٨١هـ) رضي الله عنه في عقاب الأعمال قال: حدثنا محمد بن الحسن ابن الوليد، عن الصفار، عن جعفر بن محمد بن عبيد الله، عن بكر بن محمد الأزدي، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «**إنّ المؤمن لينوي الذنب؛ فيُحرم رزقه**» (١).

قلت: إسناده قوي معتبر، جعفر بن محمد الأشعري معتمد غير متروك، ولا أقل من أنّ مرويّاته لم يستثنها ابن الوليد رضي الله عنه من كتاب نوادر الحكمة .

وأخرج الصدوق في صفات الشيعة قال عن أبيه، عن سعد بن عبد الله، عن علي الناسخ، عن عبد الله بن موسى بن جعفر، عن أبيه عليه السلام قال: سألته عن الملكين هل يعلمان بالذنب إذا أراد العبد أن يفعله، أو الحسنة؟!

فقال عليه السلام: «**ريح الكنيف والطيب سواء**»؟!. قلت: لا.

قال عليه السلام: «إنّ العبد إذا هم بالحسنة خرج نفسه طيب الريح، فقال صاحب اليمين لصاحب الشمال: قم فإنّه قد هم بالحسنة، فإذا فعلها كان لسانه قلمه وريقه مداده فأثبتها له، **وإذا هم بالسيئة خرج نفسه منتن الريح**، فيقول صاحب الشمال لصاحب اليمين: قف، فإنّه قد هم بالسيئة، فإذا هو فعلها كان لسانه قلمه وريقه مداده فأثبتها عليه» (٢).

---

(١) ثواب الأعمال(ت: حسين الأعلمي): ٢٨٧. مطبعة سليمان زادة، ايران. طبعة خامسة ١٤٣١ هـ.

(٢) صفات الشيعة (تحقيق: حسين فناهي): ٨٠. رقم: ٦٢. انتشارات كتاب خانة شمس، إيران.

وأخرجه الكليني عن عدة من أصحابنا، عن أحمد بن محمد، عن علي بن السائح به مثله[١].

قلت: علي الناسخ أو عليّ بن السائح لا أعرفهما، ولعلهما واحد، وعبد الله بن موسى مختلف فيه، جزم بعض الأساطين أنّ وثاقته لم تثبت .

وأخرجه أبو بكر أحمد بن مروان الدينوري المالكي(٣٣٣هـ) قال: حدثنا إبراهيم بن حبيب الهمذاني: نا إسماعيل بن أبي أويس؛ قال: كنا عند سفيان بن عيينة في آخر عمره بمكة؛ فحدثنا عن يحيى بن عبيد الله التيمي، عن أبيه، عن أبي هريرة، عن النبي صلى الله عليه وسلم؛ قال: «قال الله تبارك وتعالى للملائكة: إذا هم عبدي بحسنة؛ فاكتبوها واحدة، فإن عملها؛ فاكتبوها عشراً، وإذا هم عبدي بسيئة؛ فلا تكتبوها، فإن عملها؛ فاكتبوها واحدة» . فقام رجل عليه قلنسوة سوداء وقباء ملجم، فقال: يا أبا محمد، الملكان يعلمان الغيب؟!. فضج الناس وجعل سفيان يسكتهم بيده، فلما سكتوا؛ قال: الملكان لا يعلمان الغيب، ولكن إذا هم العبد بحسنة فاح منه رائحة المسك، فيعلمان أنّه قد هم بالحسنة، فإذا هم بالسيئة فاح منه رائحة النتن؛ فيعلمان أنّه قد هم بالسيئة».

قال إسماعيل بن أبي أويس: فسألت من في المجلس: من هذا الذي سأل سفيان بن عيينة؟!. قالوا: أبو نواس الشاعر[٢].

وقد تقول ما علاقة هذا بما نحن فيه؟!!.

قلنا: بيّنا أنّ البدن المثالي، إفاضة ملكوتيّة على النفس المنفعلة بالملكات، والخبر أعلاه صريحٌ جدّاً أنّ بدن المثال موجود في عالم الدنيا، محجوبٌ عن أغلب الخلق؛ فمبجرّد الهمّ بالسيّئة تظهر آثارها في بدن المثال الذي هو رقيقة لحقيقة النفس التي همّت بالسيئة، والكلام هو الكلام في الهم بالحسنة، فاحفظ هذا الأصل.

---

(١) الكافي (ت: علي غفاري) ٢: ٤٢٨ . دار الكتب الإسلامية، طهران.

(٢) المجالسة وجواهر العلم(ت: مشهور حسن آل سلمان) ١: ٣١٨. دار بن حزم، بيروت.

النص على أنّ الملكة الراسخة لا رجعة عنها

أخرج الكليني رضي الله عنه عن عدة من أصحابنا، عن سهل بن زياد، عن ابن محبوب، عن أبي حمزة الثمالي، عن أبي جعفر عليه السلام قال: «**القلوب ثلاثة: قلب منكوس لا يعي شيئاً من الخير وهو قلب الكافر، وقلب فيه نكتة سوداء، فالخير والشر فيه يعتلجان، فأيّهما كانت منه غلب عليه، وقلب مفتوح فيه مصابيح تزهر ولا يطفأ نوره إلى يوم القيامة، وهو قلب المؤمن**» (١).

قلت: إسناده صحيح على الأقوى من وثاقة سهل، والبقية أجلّة عيون .

قوله عليه السلام: (**قلب منكوس لا يعي شيئاً من الخير وهو قلب الكافر...**) صريحٌ في الختم والرين المانعين من عدمهما، وقوله عليه السلام (**وقلب مفتوح فيه مصابيح تزهر ولا يطفأ نوره إلى يوم القيامة**) صريحٌ في الإيمان الكامل المانع من عدمه، وأنّ صاحبها ارتقى لرتبة الهداية التامة المانعة من عدمها، فلا يضره ضلال وانحراف.

أخرج الكليني عن محمد بن يحيى، عن أحمد بن محمد، عن ابن فضال، عن ابن بكير، عن أبي بصير قال: سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: «**إذا أذنب الرجل خرج في قلبه نكتة سوداء، فإن تاب انمحت، وإن زاد زادت حتى تغلب على قلبه، فلا يفلح بعدها أبداً**» (٢).

قلت: إسناده صحيح، أو موثق على اصطلاح من تأخر .

ورواه عن أبي علي الأشعري، عن عيسى بن أيوب، عن علي بن مهزيار، عن القاسم بن عروة، عن ابن بكير، عن زرارة عن أبي جعفر عليه السلام قال:« ما من عبد إلاّ وفي قلبه نكتة بيضاء، فإذا أذنب ذنباً خرج في النكتة نكتة سوداء، فإن تاب ذهب ذلك السواد، وإن تمادى في الذنوب زاد ذلك السواد حتى يغطي البياض، فإذا غطى

---

(١) الكافي (ت: علي غفاري) ٢: ٢٧١ . دار الكتب الإسلامية، طهران.

(٢) الكافي (ت: علي غفاري) ٢: ٢٧١ . دار الكتب الإسلامية، طهران.

البياض، لم يرجع صاحبه إلى خير أبداً، وهو قول الله عز وجل: ﴿**كَلَّا بَلْ رَانَ عَلَى قُلُوبِهِمْ مَا كَانُوا يَكْسِبُونَ**﴾[(١)] [(٢)].

قلت: صحيح وهذا الإسناد قوي، رجاله ثقات إلى عيسى، وهو من مشايخ الثقة العين أحمد بن أدريس الأشعري رضي الله عنه .

وأخرجه من أهل السنّة الإمام محمد بن عيسى الترمذي (٢٧٩هـ) بلفظه أو معناه قال: حدثنا قتيبة، قال: حدثنا الليث، عن ابن عجلان، عن القعقاع بن حكيم، عن أبي صالح، عن أبي هريرة، عن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: «إنّ العبد إذا أخطأ خطيئة، نكتت في قلبه نكتة سوداء، فإذا هو نزع واستغفر وتاب صقل قلبه، وإن عاد زيد فيها حتى تعلو قلبه، وهو الران الذي ذكر الله تعالى: ﴿**كَلَّا بَلْ رَانَ عَلَى قُلُوبِهِمْ مَا كَانُوا يَكْسِبُونَ**﴾ . قال الترمذي: هذا حديث حسن صحيح [(٣)].

وأخرجه الحاكم في موضع من المستدرك قال: حدثنا أبو العباس محمد بن يعقوب، حدثنا بكار بن قتيبة القاضي بمصر، حدثنا صفوان بن عيسى، أنبأنا محمد بن عجلان به مثله، وقال: صحيح على شرط مسلم ووافقه الذهبي[(٤)] .

وأخرجه من أهل السنة الإمام ابن أبي شيبة قال: حدثنا أبو أسامة، نا عوف، عن عبد الله بن عمرو بن هند الجملي، قال: قال علي رضي الله عنه: «**الإيمان يبدأ لمظة بيضاء في القلب، كلّما ازداد الإيمان ازدادت بياضاً حتى يبيض القلب كلّه، وإنّ النفاق يبدأ لمظة سوداء في القلب، فكلما ازداد النفاق ازدادت حتى يسود القلب كلّه، والذي نفسي بيده**

---

(١) سورة المطففين: ١٤.

(٢) الكافي (ت: علي غفاري) ٢: ٢٧٣. دار الكتب الإسلامية، طهران.

(٣) سنن الترمذي (ت: بشار عواد) ٥: ٢٩١، رقم: ٣٣٣٤. دار الغرب الإسلامي، بيروت.

(٤) مستدرك الحاكم (ت: عبد القادر عطا) ٢: ٥٦٢، رقم: ٣٩٠٨. دار الكتب العلمية، بيروت. الطبعة الاولى سنة ١٩٩١م.

لو شققتم عن قلب مؤمن وجدتموه أبيض القلب، ولو شققتم عن قلب منافق وجدتموه أسود القلب»[١].

قلت: إسناده حسن، رجاله ثقات، والجملي وثقه ابن حبان، وقال ابن حجر العسقلاني: صدوق .

قوله عليه السلام: (**وجدتموه أبيض القلب**) القلب الملكوتي لبدنه المثالي، وكذا قوله عليه السلام: (**وجدتموه أسود القلب**) في المقابل .

وأخرج الإمام مسلم بن الحجاج النيسابوري (٢٦١هـ) في صحيحه قال: حدثنا محمد بن عبد الله بن نمير، حدثنا أبو خالد، يعني سليمان بن حيان، عن سعد بن طارق، عن ربعي، عن حذيفة، سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: «تعرض الفتن على القلوب كالحصير عوداً عوداً؛ فأي قلب أشربها، نكت فيه نكتة سوداء، وأي قلب أنكرها، نكت فيه نكتة بيضاء، حتى تصير على قلبين، على أبيض مثل الصفا، فلا تضره فتنة ما دامت السماوات والأرض، والآخر أسود مرباداً كالكوز، مجخياً لا يعرف معروفاً، ولا ينكر منكراً، إلاّ ما أشرب من هواه»[٢].

مجخياً: أي مقلوباً منكوساً، ومرباداً: متغير اللون إلى الغبرة والسواد، ومنه قولنا: (اربدّ لونه).

قلت: عدا صلاحيّة هذه الأخبار القطعيّة، لما نحن فيه، فإنّها أيضاً دليلٌ على وجود البدن المثالي في هذه النشأة مطوي ومضمر في البدن العنصري، فاحفظ.

---

(١) الإيمان (تحقيق:الألباني): ١٩، رقم الحديث: ٨. المكتب الإسلامي، بيروت. طبعة ثانية ١٩٨٣م.

(٢) صحيح مسلم (ت: فؤاد عبد الباقي) ١: ١٢٨، رقم: ٢٣١. دار إحياء التراث العربي، بيروت.

ملكة الشرّ الراسخة أربعون حجاباً!!

موثق ابن مسكان من الأحاديث التي ترعد لها الجنان، وتقشعر منها الأبدان، أعاذنا الله من ذلك بحق ربنا الرحمن، وبجاه محمد وآل محمد سادة الإنس والجان.

أخرج الكليني عن عدة من أصحابنا، عن أحمد بن محمد بن خالد، عن محمد بن حبيب، عن عبد الله بن عبد الرحمن الأصم، عن عبد الله بن مسكان، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: قال أمير المؤمنين صلوات الله عليه: «**ما من عبد إلاّ وعليه أربعون جنّة**، حتى يعمل أربعين كبيرة، فإذا عمل أربعين كبيرة انكشفت عنه الجنن، فيوحي الله إليهم أن استروا عبدي بأجنحتكم، فتستره الملائكة بأجنحتها، فما يدع شيئاً من القبيح إلاّ قارفه، حتى يمتدح إلى الناس بفعله القبيح.

فيقول الملائكة: يا رب هذا عبدك ما يدع شيئاً إلاّ ركبه، وإنا لنستحيي ممّا يصنع، فيوحي الله عز وجل إليهم أن ارفعوا أجنحتكم عنه، **فإذا فعل ذلك أخذ في بغضنا أهل البيت، فعند ذلك ينهتك ستره في السماء وستره في الأرض**، فيقول الملائكة: يا رب هذا عبدك، قد بقي مهتوك الستر، فيوحي الله عز وجل إليهم لو كانت لله فيه حاجة، ما أمرتكم أن ترفعوا أجنحتكم عنه».

قال الكليني رضي الله عنه: ورواه ابن فضال عن ابن مسكان[١].

قال المجلسي في مرآة العقول: موثق كالصحيح[٢]. وكذا قال والده التقي المجلسي في روضة المتقين[٣] .

قلت كما قال المجلسيان رضي الله عنهما: هو معلق على السند السابق، كالآتي: عن عدة من أصحابنا، عن أحمد بن محمد بن خالد، عن ابن فضال، عن ابن مسكان به مثله.

---

(١) الكافي (ت: علي غفاري) ٢: ٢٧٩- ٢٨٠. دار الكتب الإسلامية، طهران.

(٢) مرآة العقول ١٠: ٢١.

(٣) روضة المتقين ٩: ٢٦٥.

وإنّما قلنا بلا توبة، لما أخرجه الكليني رضي الله عنه، عن عدة من أصحابنا، عن أحمد بن محمد بن خالد، عن ابن محبوب، عن هشام بن سالم، عمّن ذكره، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «**ما من مؤمن يقارف في يومه وليلته أربعين كبيرة، فيقول وهو نادم: أستغفر الله الذي لا إله إلاّ هو الحي القيوم، بديع السماوات والأرض، ذو الجلال والإكرام، وأسأله أن يصلي على محمد وآل محمد، وأن يتوب عليّ إلاّ غفرها الله عز وجل له، ولا خير فيمن يقارف في يوم أكثر من أربعين كبيرة**»[١].

قلت: مرسل صحيح؛ فالحسن من أصحاب الإجماع، أجمعت العصابة على تصحيح ما يصحّ عنه .

قوله عليه السلام: (**ما من عبد إلاّ وعليه أربعون جنّة**) أي أربعون مرتبة من مراتب النور أو العقل أو الإيمان ما شئت فعبّر، يقابلها أربعون مرتبة من مراتب الظلمة والخسّة والجهل والكفر..

يدلّ عليه ما رواه الكليني بإسناد صحيح عن ابن بكير، قال قلت لأبي جعفر عليه السلام في قول رسول الله صلى الله عليه وآله: «**إذا زنى الرجل فارقه روح الإيمان**»؟!.

قال عليه السلام: هو قوله : ﴿**وَأَيَّدَهُم بِرُوحٍ مِنْهُ**﴾ ذاك الذي يفارقه[٢].

فكلّما أذنب العبد ذنباً بلا توبة، تسافل بقدرها في مراتب الجهل؛ فإذا أصرّ وتعاطى الأربعين كبيرة، انطفأ استعداده لأي خير ونور وأضحى طلمانيّاً سجيّنياً كما قال تعالى: ﴿**خَتَمَ اللهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ وَعَلَى سَمْعِهِمْ وَعَلَى أَبْصَارِهِمْ غِشَاوَةٌ وَلَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ**﴾ وكذا قوله: ﴿**خَسِرُوا أَنْفُسَهُمْ فِي جَهَنَّمَ خَالِدُونَ**﴾ .

بالجملة: الحديث صريحٌ أنّ الجزاء لازمٌ للعمل حالاً لا استقبالاً فقط، كما أنّ معناه زيادة حجب المادّة الشيطانيّة الجهنميّة، بالطرد عن عالم النور والعقل والقدس

---

(١) الكافي (ت: علي غفاري) ٢: ٤٣٨. دار الكتب الإسلامية، طهران.

(٢) الكافي (ت: علي غفاري) ٢: ٢٨٠. دار الكتب الإسلامية، طهران.

والملائكة، كما هو ظاهر قوله عليه السلام: (**لو كانت لله فيه حاجة، ما أمرتكم أن ترفعوا أجنحتكم عنه**) والشواهد عن أهل البيت عليهم السلام في هذا المعنى قطعيّة..

هاك منها ما رواه الكليني عن علي بن إبراهيم، عن أبيه، عن ابن أبي عمير، عن حمّاد عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «**ما من قلب إلاّ وله أذنان، على إحداهما ملك مرشد، وعلى الأخرى شيطان مفتن، هذا يأمره وهذا يزجره الشيطان، يأمره بالمعاصي والملك يزجره عنها، وهو قول الله عز وجل: ﴿عَنِ الْيَمِينِ وَعَنِ الشِّمَالِ قَعِيدٌ، مَا يَلْفِظُ مِنْ قَوْلٍ إِلَّا لَدَيْهِ رَقِيبٌ عَتِيدٌ﴾**»[1].

قلت: إسناده حسن صحيح بإجماع .

وروى الكليني أيضاً عن محمد بن يحيى، عن أحمد بن محمد بن عيسى، عن علي بن الحكم، عن سيف بن عميرة، عن أبان بن تغلب، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «**ما من مؤمن إلاّ ولقلبه أذنان في جوفه، أذن ينفث فيها الوسواس الخناس، وأذن ينفث فيها الملك، فيؤيد الله المؤمن بالملك؛ فذلك قوله سبحانه**»[2]: **﴿أَيَّدَهُمْ بِرُوحٍ مِنْهُ﴾**[3].

قلت: إسناده صحيح .

وروى أيضاً عن الحسين بن محمد، عن أحمد بن إسحاق، عن سعدان، عن أبي بصير، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «**إنّ للقلب أذنين، فإذا هم العبد بذنب قال له روح الإيمان لا تفعل، وقال له الشيطان افعل، وإذا كان على بطنها نزع منه روح الإيمان**»[4].

قلت: إسناده صحيح على الأظهر الأقوى.

---

(١) الكافي (ت: علي غفاري) ٢: ٢٦٧. دار الكتب الإسلامية، طهران.

(٢) سورة المجادلة: ٢٢.

(٣) الكافي (ت: علي غفاري) ٢: ٢٦٧. دار الكتب الإسلامية، طهران.

(٤) الكافي (ت: علي غفاري) ٢: ٢٦٧. دار الكتب الإسلامية، طهران.

العمل يسانخ حقيقة النفس!!

أصله في كتاب الله قوله تعالى: ﴿قُلْ كُلٌّ يَعْمَلُ عَلَى شَاكِلَتِهِ﴾[1] أي: على نيته؛ فالنيّة إذا كانت راسخة في النفس، خيراً أو شرّاً، فهي عين النفس، كما في قوله تعالى: ﴿يَاأَيَّتُهَا النَّفْسُ الْمُطْمَئِنَّةُ﴾ وفي المقابل: ﴿إِنَّ النَّفْسَ لَأَمَّارَةٌ بِالسُّوءِ﴾ .

في الآية بمعونة الأخبار الماضية والآتية، إماطة واضحة، عن أنّ كلّ أفعال النفس، بواسطة البدن كما في الأعمال الحسيّة، أو بدونه كما في الأعمال القلبيّة، مردّه إلى فاعليّة النفس من حيثيّات أربعة:

الأولى: الحيثية الملائكية .

الثانية: الحيثية الشيطانية .

الثالثة: الحيثية الحيوانية.

الرابعة: الحيثية الغضبية .

فإذا أضحت الحيثية الأولى ملكة في ذات الإنسان، بإمعان النفس في أمور الخير وأفعال الصلاح، أضحى الإنسان ملكاً، كما هو حال جعفر الطيار عليه السلام ..

وإذا أضحت الحيثية الثانية ملكة، بإمعان النفس في أعمال الشر، أضحى الإنسان شيطاناً كعموم المستكبرين الجاحدين والمنافقين..

وإذا أضحت الحيثية الحيوانية ملكة، بإمعان النفس في أعمال الشهوة أضحى الإنسان قرداً أو خنزيراً أو وزغاً أو غير ذلك من الأنواع المسانخة للشهوة ..

وإذا أضحت الحيثية الغضبية ملكة، بإمعان النفس في أعمال الغضب، أضحى الإنسان وحشاً مسعوراً، كلباً أو سبعاً أو ضبعاً أو حجراً حسب نوع الغضب؛ كعموم الجبابرة أو الطغاة أو المعاندين ..

---

(١) سورة الاسراء: ٨٤.

الزبدة: يمتنع أن يوجد عمل في الخارج إلاّ بعامل، وإلاّ بنية تكون ترجمة حية لحيثية من حيثيات نفسه، أو قواها الأربع أعلاه ما شئت فعبّر؛ فالمتجسم هو عين النفس المتغيّرة جوهريّاً نتيجة انفعالها بما عزمت عليه من حيثياتها الأربع أعلاه ..

مع التنبيه إلى أنّ الحيثيتين الشهوية والغضبية، قد يكونان سبباً للخير، إذا خضعا للحيثية الملائكية العقلية، كما في غضب جعفر الطيار لله سبحانه، وكما في شهوة عقلاء البشر لغرض حفظ النوع بالتناسل السائغ، وقد يكونان سبباً للشر كما في غضب الجبابرة، وكما في شهوة أصحاب السبت ..

روى الكليني، عن علي بن إبراهيم، عن أبيه، عن ابن محبوب، عن مالك بن عطية، عن أبي حمزة، عن علي بن الحسين صلوات الله عليه قال: «**لا عمل إلاّ بنية**»[١].

قلت: إسناده صحيح .

وروى الكليني أيضاً عن علي عن أبيه، عن النوفلي، عن السكوني، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله: « **نية المؤمن خير من عمله، ونية الكافر شرّ من عمله، وكل عامل يعمل على نيته**»[٢].

قلت: إسناده مختلف فيه، معتبر على الأظهر الأقوى .

قوله عليه السلام: (**ونية الكافر شر من عمله**) على ما اتّضح آنفاً، ليس على إطلاقه، وإنّما خصوص من كانت ملكته الشريّة راسخة تماماً، أي: مانعة من عدمها، كالذين ذكرهم القرآن الكريم بقوله: ﴿**وَلَوْ تَرَى إِذْ وُقِفُوا عَلَى النَّارِ فَقَالُوا يَا لَيْتَنَا نُرَدُّ وَلَا نُكَذِّبَ بِآيَاتِ رَبِّنَا وَنَكُونَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ (٢٧) بَلْ بَدَا لَهُمْ مَا كَانُوا يُخْفُونَ مِنْ قَبْلُ وَلَوْ رُدُّوا لَعَادُوا لِمَا نُهُوا عَنْهُ وَإِنَّهُمْ لَكَاذِبُونَ**﴾[٣].

---

(١) الكافي (ت: علي غفاري) ٢: ٨٤ . دار الكتب الإسلامية، طهران.

(٢) الكافي (ت: علي غفاري) ٢: ٨٤ . دار الكتب الإسلامية، طهران.

(٣) سورة الأنعام: ٢٧-٢٨.

النص أنّ معيار الثواب والعقاب هو النية

روى الكليني رضي الله عنه عن ابن محبوب، عن هشام بن سالم، عن أبي بصير، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «**إنّ العبد المؤمن الفقير ليقول: يا رب ارزقني حتى أفعل كذا وكذا من البر ووجوه الخير، فإذا علم الله عز وجل ذلك منه بصدق نية، كتب الله له من الأجر مثل ما يكتب له لو عمله، إنّ الله واسع كريم**»(١).

قلت: إسناده صحيح بإجماع، وينبغي أن يكون معناه معلوم ضرورة؛ فالكتابة من الله تعالى واقعة حالاً، لا استقبالاً كما يزعم أهل المجاز، وسيأتي الكلام في فصل قادم.

قوله: (**يا رب ارزقني حتى أفعل كذا وكذا من البر ووجوه الخير**) الحيثية الخيريّة، أو العقلية الملائكيّة ما شئت فعبّر، وقوله عليه السلام: (**كتب الله له من الأجر مثل ما يكتب له لو عمله**) صريحٌ أنّ المعيار يوم الجزاء هو النية الخيريّة، أو الحيثية الجوهريّة الملائكية للنفس، وكلاهما من سنخ جوهر العقل على ما سيتضح في فصل الأخبار.

وقد تقول: وهل هذا يجري في الحيثية الشيطانية للنفس؛ فإذا نوى الإنسان شراً دون أن يعمله، فهل يكتب الله عليه عقاباً ؟!!.

قلنا: ثمة أمران أو ثلاثة، غفل عن ثانيهما كثير من أهل العلم:

الأول: العقاب الأخروي .

علم ضرورة سقوط العقاب والمؤاخذة عمن نوى شراً ولم يرتكبه، وليس هذا استحقاقاً للعبد، وإنّما هو فضل من رب العالمين؛ ولا يقف الأمر على هذا فثمة الأمر..

الثاني: الأثر التكويني للنفس .

كما هو المعلوم عن حال المعصومين عليهم السلام، بل ربما بعض من دونهم من المتقين الصالحين من أرباب القلوب، فهؤلاء منزهون حتى عن خواطر النفس الشريّة .

---

(١) الكافي (ت: علي غفاري) ٢: ٨٥ . دار الكتب الإسلامية، طهران.

أمّا بقية البشر، وهم الأغلب، فهؤلاء حتى لو سقطت عنهم المؤاخذة والعقاب بما نووا من شر وسوء، لكنهم يؤاخذون تكويناً في مراتب كمال النفس، ومن آثار هذه المؤاخذة انحجاب الملكوت أو أكثر مراتبه عنهم، وانكشافه التام للمعصومين ..

ومن آثاره أنّ المعصومين، لا يولدون إلاّ لأم وأب منزهين عن نوايا الشر وخواطر السوء؛ لقانون السنخية ووحدة الأصل ..

ومن آثاره قول النبي القطعي في فاطمة صلوات الله عليها: (**إنّ فاطمة أحصنت فرجها فحرم الله ذريتها على النّار**) وسيأتي الكلام عنه لعموم الفائدة ..

الأمر الثالث: الفرق بين الخطور والهم، وبين العزم والإرادة.

كالصائم في نهار شهر رمضان إذا نوى عازماً على الإفطار بلا ضرورة شرعيّة، فهذا آثم دون كلام بين الأعلام، يؤاخذ على ذلك يوم الحساب، ومن ذلك ما لو نوى عازماً أن يصلي بلباس من الحرير، فظهر بعد الصلاة أنّه ليس حريراً بل لباساً مباحاً، فهو آثم مؤاخذ؛ لكونه متجرّءا على حدود الله بما ينافي القربة، والصلاة قربة، سواء قلنا بصحّة صلاته أم لا، وكذا سواء قلنا بصحة الصوم في المثال أعلاه أم لا .

ومن هذا القبيل من نوى عازماً على الزنا إذا واتته الفرصة، وإنّما منع من تحققه مانع اتفاقي، فهذا آثم دون كلام؛ ولأهمية هذا المطلب، أفردنا العنوان الآتي؛ فإنّ كثيراً من أهل العلم غفلوا عنه..

الفرق بين الهم بالذنب والعزم عليه

قال السيد المرتضى رضي الله عنه: ومن وجوه الهم، خطور الشيء بالبال، وإنْ لم يقع العزم عليه؛ قال الله تعالى: ﴿إِذْ هَمَّتْ طَائِفَتَانِ مِنكُمْ أَنْ تَفْشَلَا وَاللهُ وَلِيُّهُمَا﴾[1] وإنّما أراد تعالى أنّ الفشل خطر ببالهم، ولو كان الهم في هذا المكان عزماً، لما كان الله تعالى وليّهما؛ لأنه تعالى يقول: ﴿وَمَنْ يُوَلِّهِمْ يَوْمَئِذٍ دُبُرَهُ إِلَّا مُتَحَرِّفًا لِقِتَالٍ أَوْ مُتَحَيِّزًا إِلَى فِئَةٍ فَقَدْ بَاءَ بِغَضَبٍ مِنَ اللهِ وَمَأْوَاهُ جَهَنَّمُ وَبِئْسَ الْمَصِيرُ﴾[2] **وإرادة المعصية، والعزم عليها معصية.** وقد تجاوز ذلك قوم حتى قالوا إنّ العزم على الكبيرة كبيرة، وعلى الصغيرة صغيرة، وعلى الكفر كفر، ولا يجوز أن يكون اللهُ تعالى وليَّ من عزم على الفرار عن نصرة نبيه صلى الله عليه وآله، وإسلامه إلى السوء[3]. اهـ.

إذا اتضح هذا، فالنوايا الخيّرة تتجسم، حتى لو كانت نية وهمّاً لا عزماً؛ للنص الصحيح ، الصريح في تجسم الرأي الحسن..

روى الكليني، عن عدة من أصحابنا، عن أحمد بن أبي عبد الله، عن عثمان بن عيسى، عن سماعة بن مهران، عن أبي بصير عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «**إن المؤمن ليهم بالحسنة ولا يعمل بها، فتكتب له حسنة، وإنّ هو عملها كتبت له عشر حسنات، وإنّ المؤمن ليهم بالسيئة أن يعملها، فلا يعملها، فلا تكتب عليه**»[4].

قلت: إسناده موثق صحيح، بل معناه ضروري عند أهل القبلة .

والحديث رواه من أهل السنة الإمام الترمذي قال: حدثنا ابن أبي عمر، قال: حدثنا سفيان، عن أبي الزناد، عن الأعرج، عن أبي هريرة، أن رسول الله صلى الله عليه

---

(١) آل عمران ١٢٢.

(٢) الأنفال: ١٦.

(٣) تنزيه الأنبياء (تحقيق: فاطمة شعار، إشراف: علي أكبر غفاري): ص٨٢. الطبعة الأولى سنة ١٤٢٢هـ.

(٤) الكافي (ت: علي غفاري) ٢: ٤٢٨ . دار الكتب الإسلامية، طهران.

وسلم قال: «قال الله عز وجل وقوله الحق: إذا هم عبدي بحسنة فاكتبوها له حسنة، فإن عملها فاكتبوها له بعشر أمثالها، وإذا هم بسيئة فلا تكتبوها، فإن عملها فاكتبوها بمثلها، فإن تركها، وربما قال: فإن لم يعمل بها، فاكتبوها له حسنة، من جاء بالحسنة فله عشر أمثالها». قال الترمذي: هذا حديث حسن صحيح[1].

أمّا النوايا الشريّة فعلى مرتبتين:

الأولى: الهم المجرد عن العزم والإرادة.

وهذا لا يتجسم بمعنى المؤاخذة والعقاب إجماعاً وضرورة؛ ضرورة أن بين تجسم الذنب وبين المؤاخذة عليه ملازمة ذاتية؛ لقوله: ﴿وَمَا تُجْزَوْنَ إِلَّا مَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ﴾ وغير ذلك ممّا هو ظاهر في الملازمة، ولا ينافي تجسّمه بمعنى انخفاض رتبة الكمال؛ فليس المؤمنون سواء في الجنّة.

الثانية: الهم مع العزم والإرادة.

الهم إذا اشتدّ فأضحى عزماً وإرادة فإنّه يتجسّم؛ ضرورة أنّ مجرّد الهمّ أمرٌ بالقوّة، فإذا أضحى عزماً واصراراً وإرادة فإنّه بالفعل؛ كالفرق بين من همّ بمعاداة أهل البيت عليهم السلام، وبين من أصرّ على معاداتهم؛ فالثاني إنْ لم يئب إلى الحقّ، في النّار وإنْ لم يصدرعنه خارجاً عداوة ماديّة قولاً أو عملاً؛ ضرورة أنّ أصل الإيمان عقد وعزم في القلب قبل أن يكون إقراراً باللسان..

---

(١) سنن الترمذي (ت: بشار عواد معروف) ٥: ١١٥، رقم: ٣٠٧٣. دار الغرب الإسلامي، بيروت، طبع سنة ١٩٩٨م.

العزم الأبدي، علّة الخلود في الجنّة أو النار

إذا اتضح جميع ما تقدم، فالعزم على قسمين: أبدي وطارىء، ولجلالة هذه المسألة أفردنا العنوان أعلاه؛ فالإنسان إذا همّ بمعصية، فعلى ثلاث مراتب كما مضى وكما هو آت:

الأولى: الهم بالمعصية بلا عزم ولا إرادة على الفعل، لا يؤاخذ عليه العبد، كما أوضحناه سابقاً، كمن يتخيّل الزنا بأمرأة ما، من نسج خياله، بلا عزم على الفعل خارجاً، فهذا وإن كان لا عقاب عليه، لكن لكل فعل آثار تكوينيّة تحطّ من درجاته القدسيّة والملكوتيّة، وسيأتي تمام الكلام تحت عنوان: (فاطمة أحصنت فرجها).

الثانية: الهم بالمعصية مع العزم والإرادة على فعلها مؤقتاً، كمن عزم على شرب كأس من الخمر، لكنّه شرب الماء بظن أنه الخمر، فهذا يعاقب يوم القيامة على تجرّيه، لكنّه إن تاب تاب الله عليه، ومحى عنه هذه السيئة، ومع المحو ينتفي التجسم؛ لقوله تعالى: ﴿**يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا تُوبُوا إِلَى اللَّهِ تَوْبَةً نَصُوحًا عَسَى رَبُّكُمْ أَنْ يُكَفِّرَ عَنْكُمْ سَيِّئَاتِكُمْ وَيُدْخِلَكُمْ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ**﴾ وهذا ضروري عند أهل القبلة .

يدل على أنّه مع التوبة معفو عنه ، ما رواه الكليني في صحيح فضل المرادي، عن الصادق عن النبي صلى الله عليه وآله قال: «أربع من كن فيه لم يهلك على الله بعدهن إلاّ هالك يهم العبد بالحسنة فيعملها؛ فإن هو لم يعملها كتب الله له حسنة بحسن نيته، وإنْ هو عملها كتب الله له عشراً، ويهم بالسيئة أن يعملها، فإن لم يعملها لم يكتب عليه شيء، وإن هو عملها أجل سبع ساعات، وقال صاحب الحسنات لصاحب السيئات، وهو صاحب الشمال، لا تعجل عسى أن يتبعها بحسنة تمحوها؛ فإنّ الله عز وجل يقول: ﴿إِنَّ الْحَسَناتِ يُذْهِبْنَ السَّيِّئاتِ﴾ أو الاستغفار، فإنْ هو قال: **أستغفر الله الذي لا إله إلا هو عالم الغيب والشهادة العزيز الحكيم الغفور الرحيم ذا الجلال والإكرام وأتوب إليه**، لم

يكتب عليه شيء، وإن مضت سبع ساعات ولم يتبعها بحسنة واستغفار، قال صاحب الحسنات لصاحب السيئات: اكتب على الشقي المحروم»[١].

وروى الكليني بإسناد صحيح عن زرارة قال: قال الصادق عليه السلام: «**إنّ العبد إذا أذنب ذنباً، أجل من غدوة إلى الليل، فإن استغفر الله لم يكتب عليه**»[٢].

وأخرج بإسناد صحيح عن أبي بصير، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «**من عمل سيئة، أجل فيها سبع ساعات من النهار، فإنْ قال: أستغفر الله الذي لا إله إلاّ هو الحيّ القيّوم، ثلاث مرات لم تكتب عليه**»[٣].

الثالثة: العزم التام على الفعل مع المانع الخارجي.

كمن همّ بمعصية، وعزم على فعلها، وأراد بكلّ جوارحه اجتراحها، لكن منعه مانع اتفاقي من ذلك؛ كمن أراد الخروج من بيته للمعصية، فمات أحد أهله فمنعه من اجتراح المعصية، فهذا لا محالة يؤاخذ على تجرّيه، وإن سقطت عنه المؤاخذة على نفس المعصية، وهذا إن تاب ، فالله يتوب عليه ، وإلاّ فهو من أهل المرتبة..

الرابعة: الهم بالمعصية مع العزم والإرادة الأبديين .

كإبليس الرجيم ومن كان على منواله من المستكبرين كهامان وفرعون، فمجرد الهم من هؤلاء بالسيئة كاف لأن يعاقب عليها؛ والوجه في ذلك أنّهم عازمون على المعصية عزماً أبديّاً لا تتخلله توبة أو إياب إلى الحق؛ لقوله تعالى: ﴿**وَلَوْ تَرَى إِذْ وُقِفُوا عَلَى النَّارِ فَقَالُوا يَا لَيْتَنَا نُرَدُّ وَلَا نُكَذِّبَ بِآيَاتِ رَبِّنَا وَنَكُونَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ (٢٧) بَلْ بَدَا لَهُمْ مَا كَانُوا يُخْفُونَ مِنْ قَبْلُ وَلَوْ رُدُّوا لَعَادُوا لِمَا نُهُوا عَنْهُ وَإِنَّهُمْ لَكَاذِبُونَ**﴾[٤].

---

(١) الكافي (ت: علي غفاري) ٢: ٤٢٩ . دار الكتب الإسلامية، طهران.

(٢) الكافي (ت: علي غفاري) ٢: ٤٣٦ . دار الكتب الإسلامية، طهران.

(٣) الكافي (ت: علي غفاري) ٢: ٤٣٦ . دار الكتب الإسلامية، طهران.

(٤) سورة الأنعام: ٢٨.

قلت: وهو صريحٌ أنّ ملكة الكذب والتكذيب راسخة في نفوسهم تماماً، بمعنى أنّها مانعة من عدمها منعاً أبديّاً .

وقال سبحانه: ﴿حَتَّى إِذَا جَاءَ أَحَدَهُمُ الْمَوْتُ قَالَ رَبِّ ارْجِعُونِ (٩٩) لَعَلِّي أَعْمَلُ صَالِحًا فِيمَا تَرَكْتُ كَلَّا إِنَّهَا كَلِمَةٌ هُوَ قَائِلُهَا﴾[1] أي بلا عزم على عمل الصلاح؛ لانتفاء القابلية التامة عليه، وإنّما قالها للخلاص من العذاب فقط .

أخرج الصدوق (٣٨١هـ) في العلل قال: أبي رحمه الله قال حدثنا سعد بن عبدالله قال حدثنا القاسم بن محمد، عن سليمان بن داود الشاذكوني، عن أحمد بن يونس، عن أبي هاشم قال: سألت أبا عبدالله عليه السلام عن الخلود في الجنة والنار؟!.

قال عليه السلام: **«إنّما خلد أهل النار في النار، لأنّ نياتهم كانت في الدنيا لو خلدوا فيها أنْ يعصوا الله أبداً، وإنّما خلد أهل الجنة في الجنة لأنّ نياتهم كانت في الدنيا لو بقوا أن يطيعوا الله أبداً مابقوا؛ فالنيات تخلّد هؤلاء وهؤلاء، ثمّ تلا قوله تعالى ﴿ كُلٌّ يَعْمَلُ عَلَى شَاكِلَتِهِ﴾ قال: على نيته»**[2].

وأخرج الكليني بإسناده المعتبر على الأظهر،عن أبي عمرة السلمي، عن أبي عبد الله قال: **«يحشر النّاس على نيّاتهم يوم القيامة»**[3].

وأخرج البرقي عن ابن بزيع، عن جعفر بن بشير، عن عبد الكريم بن عمرو الخثعمي، عن سليمان بن خالد، عن الصادق عليه السلام قال: **«لو أنّ أهل السماوات والأرض لم يحبّوا أن يكونوا شهدوا مع رسول الله، لكانوا من أهل النّار»**[4].

قلت: إسناده موثق على الأظهر الأقوى.

---

(١) سورة المؤمنون: ٩٩.

(٢) علل الشرائع ٢: ٥٢٣. منشورات المكتبة الحيدرية، النجف سنة ١٩٦٦م.

(٣) الكافي (ت: علي غفاري) ٢: ٤٣٦ . دار الكتب الإسلامية، طهران.

(٤) المحاسن(ت: جلال الحسيني) ١: ١٣٣. دار الكتب الإسلاميّة ، طهران .

معنى أنّ فاطمة صلوات الله عليها أحصنت فرجها؟!

روى البزار (٢٩٢هـ) قال: حدثنا محمد بن عقبة السدوسي، قال: حدنا معاوية بن هشام، قال: حدنا عمرو بن غياث، عن عاصم، عن زر، عن عبد الله قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم:

«**إنّ فاطمة أحصنت فرجها فحرم الله ذريتها على النّار**» (١).

وأخرجه الحاكم وقال: هذا حديث صحيح الإسناد ولم يخرجاه (٢).

وقد ورد في شأن سيّدة نساء العالمين مولاتنا مريم صلوات الله عليها: ﴿**وَالَّتِي أَحْصَنَتْ فَرْجَهَا فَنَفَخْنَا فِيهَا مِنْ رُوحِنَا وَجَعَلْنَاهَا وَابْنَهَا آيَةً لِلْعَالَمِينَ**﴾ (٣).

وقد فسر جلّ أو مشهور علماء الفريقين سنة وشيعة الإحصان هيهنا بأنّه: العفة عن الزنا والعياذ بالله.

وأرى -أنا القاصر- أنّ الاقتصار على هذا التفسير خطأ حسب القواعد؛ إذ الاقتصار على العفّة، بهذا المعنى الذي يشترك فيه كثير من نساء هذه الأمّة بل بقيّة الأمم، لا يوجب تفرداً لمريم وفاطمة صلوات الله عليهما في العالمين، بأن ينزل -في حقهما- عن الرحمان، نصان سماويان قاطعان، يهزان الإنس والجان..، وعلى سبيل المثال، فهل من شك عند السنة والشيعة أنّ أمّ المؤمنين أمّ سلمة رضوان الله عليها في رأس قائمة المحصنات؟!!. فلمَ لم ينزل فيها رضوان الله عليها نص كالذي نزل في مريم وفاطمة صلوات الله عليهما ..

هاك البيان؛ فالإحصان له ثلاث مراتب عند أهل المعرفة :

---

(١) مسند البزار ٥: ٢٢٣، رقم: ١٨٢٩.

(٢) المستدرك (مصطفى عبد القادر) ٣: ١٦٥، رقم: ٤٧٢٦.

(٣) سورة الأنبياء: ٩١ .

أولها: الإحصان من الزنا؛ أي الإيلاج المحرّم، وهذا كما هو معلوم ضرورة، ثابت لكثير من الخلق نساءً ورجالاً، سواء في الأمم المؤمنة أم الكافرة؛ إلاّ أنّ نسبته في الأمم المؤمنة أكثر حسب الوجدان، لا ريب في ذلك .

الثانية: الإحصان من مخالطة الرجال بالحرام؛ وهذه مرتبة أعلى من سابقتها..؛ فإن الاختلاط المحرم للنساء بالرجال؛ أي الذي لا يتنزه عن الملامسة المحرمة، كالقبلة والغمز ما شابه، ينافي الإحصان. وهذا لم نجده إلاّ في الأمم المؤمنة، سيما أمتنا الإسلاميّة؛ فأكثر نساء هذه الأمة محصنات بهذا المعنى ناهيك عن سابقه، وهذا أيضاً لم تتفرد به مولاتانا فاطمة ومريم سيدتا نساء العالمين أرواح العالمين لهما الفداء ..

الثالثة: الإحصان الروحي؛ أي حتى من الخواطر الموجبة لانكسار عفة الروح؛ فجلّ النساء المحصنات العفيفات من أهل المرتبتين السابقتين وكذا الرجال، ليس بمقدورهم التنزه عن بعض الخواطر الناتجة عن وسوسة الخناس الرجيم..، هذا هو الذي تفردت به فاطمة ومريم ومن كان من جنسهما المقدّس؛ كخديجة وآسيا صلوات الله عليهن، بل عامّة أمهات وبنات الأنبياء والأوصياء، من دون تناسي فرق الكامل والأكمل بينهنّ، نظير تفاوت مراتب العصمة بين الأنبياء، مع أن الجميع معصوم .

الزبدة: المقصود بإحصان الفرج عند فاطمة ومريم صلوات الله عليهما، ما دار على أكمل المراتب الثلاث، وهذا إمّا خاص بهما فقط، أو هما مصداق إضافي؛ إذ لا يبعد أن تكون خديجة وآسيا مصداق أكمل أيضاً ..؛ للنص .

أمّا البقيّة من أمهات الأنبياء والأوصياء؛ فلا ارتياب عندنا، في أنّهن عليهن السلام، قد حزن كامل المراتب الثلاث، لا شك في ذلك ..

وثمة وجهان في معنى حرّم الله تعالى ذريتها على النّار:

الأوّل: خاص بمن نزل من بطنها المقدّسة مباشرة؛ وهم الحسن والحسين وزينب والمحسن صلوات الله عليهم، ولم يثبت عندي غيرهم روحي فداهم.

والثاني: كلّ ذراريها صلوات الله عليها إلى يوم القيامة .

والمتيقّن الأوّل؛ للنّص الصحيح؛ فلقد أخرج الصدوق في معانيه قال: حدثنا محمد بن الحسن قال: حدثنا محمد بن الحسن الصفار، قال: حدثنا العباس بن معروف، عن علي بن مهزيار، عن الحسن بن علي الوشاء، عن محمد بن قاسم بن الفضيل، عن حماد بن عثمان، قال: قلت لابي عبدالله عليه السلام جعِلت فداك، ما معنى رسول الله صلى الله عليه واله: «إنّ فاطمة أحصنت فرجها فحرم الله ذريتها على االنار»؟!. فقال: المعتقون من النار هم ولد بطنها: الحسن والحسين، وزينب وأم كلثوم.

قلت: إسناده صحيح، وثمة تصحيف في: وزينب وأم كلثوم، والصحيح: زينب أم كلثوم؛ فأم كلثوم هي كنية زينب عليها السلام، وما ذكره بعض أهل الأنساب أنّ لها ابنة اسمها غير زينب اسمها أم كلثوم لم يثبت من وجه قاطع وإنّما من طريق الآحاد؛ إذ لم تلد مولاتنا فاطمة بنتاً غير زينب صلوات الله عليهما، جزم بذلك غير واحد من جهابذتنا القدماء، ولكن الإعلام الأصفر للأمويين كان قوياً .

ولو افترضنا وجود خبر واحد له إسناد صحيح، يثبت وجود أم كلثوم وأنّها غير زينب عليها السلام، قد تزوجها عمر بن الخطاب، فإنّ أقصى ما فيه أنّه خبر آحاد، وخبر الآحاد ليس بحجّة في ما دون ما نحن فيه، فكيف بما تقشعرّ منه الأبدان .

الإفاضة الجوهريّة اللازمة[١]: مستقرّة ومتزلزلة !!

تبعاً لقسمي الملكة الراسخة وغير الراسخة؛ والأمر واضح على رسوخها؛ لكونها مانعة من عدمها، كما في أصحاب السبت القردة، وكما في جعفر الطيّار؛ إذ الإفاضة النفسيّة الجوهريّة الملكوتيّة على النفس الإنسانيّة، مع فرض رسوخ الملكة المانعة من عدمها، لازمٌ قطعاً، مستقرٌ أبداً، وكذا الإفاضة البدنيّة من حيث ظليتها للنفس.

أمّا إذا كانت الملكة غير مانعة من عدمها؛ فزوال ما أفيض على صاحبها جائز؛ إذ النفس لم تفقد استعدادها لأن ترتقي أو تتسافل؛ لذلك فقد تتوالى عليها الإفاضات المتزلزلة الارتقائيّة أو التسافليّة، أومجموعهما، إلى أن تستقر على أمر، كما في قوله تعالى: **﴿وَاتْلُ عَلَيْهِمْ نَبَأَ الَّذِي آتَيْنَاهُ آيَاتِنَا فَانسَلَخَ مِنْهَا فَأَتْبَعَهُ الشَّيْطَانُ فَكَانَ مِنَ الْغَاوِينَ﴾** فالله تعالى أفاض على بلعم بسبب طاعته لله، ما وصل به مراتب عالية من العلم العقل والإيمان لقوله: **﴿آتيناه آياتنا﴾** لكنها إفاضة غير مستقرة **﴿فَانْسَلَخَ مِنْهَا﴾** بعصيانه **﴿فَمَثَلُهُ كَمَثَلِ الْكَلْبِ﴾** بما أفيض عليه من الحجب الجهنميّة الماديّة الخسيسة .

يبيّن هذا جليّاً ما أخرجه الكليني عن محمد بن مسلم بإسناد صحيح دون كلام، عن أحدهما عليهما السلام قال: سمعته يقول: «**إنّ الله عز وجل خلق خلقاً للإيمان لا زوال له، وخلق خلقاً للكفر لا زوال له، وخلق خلقاً بين ذلك، واستودع بعضهم الإيمان، فإنْ يشأ أنْ يتمّه لهم أتمّه، وإنْ يشأ أن يسلبهم إيّاه سلبهم...**»[٢].

الإيمان في قوله عليه السلام: (**واستودع بعضهم الإيمان**) إفاضة جوهريّة ملكوتيّة لازمة غير مستقرة؛ لما مضى في صحيح أبي بصير عن الصادق عليه السلام في الزاني: «**وإذا كان على بطنها نزع منه روح الإيمان**» فالإيمان صفة ذات لازمة للزاني غير مستقرة.

---

(١) نعني باللزوم: تحقق الإفاضة المترتبة على العمل، خيراً أو شراً في الحال، لكنها مستقرة ومتزلزلة، وعلى الثاني فتجسّم الأعمال متحقق في كلّ عمل، لكنّه متزلزل إلى أن يستقر على شيء، كما في بلعم .

(٢) الكافي (ت: علي غفاري) ٢: ٤١٧ . دار الكتب الإسلاميّة، طهران .

ولما رواه الكليني بإسناد صحيح عن جابر الجعفي قال: قال أبو عبد الله عليه السلام: «فالسابقون هم رسل الله عليهم السلام، وخاصّة الله من خلقه، جعل فيهم خمسة أرواح: أيّدهم بروح القدس، فبه عرفوا الأشياء، **وأيدهم بروح الإيمان** فبه خافوا الله عز وجل...، و جعل في المؤمنين وأصحاب الميمنة **روح الإيمان** »[١] .

وهو بضميمة الأخبار الأخرى، صريحٌ في أنّ إفاضة روح الإيمان للمعصوم ولمن دونه لازمة، لكنها عند المعصوم مستقرة مانعة من عدمها، وعند المؤمن لا .

وروى الكليني عن علي بن إبراهيم، عن أبيه، عن ابن أبي عمير، عن حفص بن البختري وغيره، عن عيسى شلقان قال: كنت قاعداً فمر أبو الحسن موسى عليه السلام ومعه بهمة قال: قلت: يا غلام ما ترى ما يصنع أبوك يأمرنا بالشيء، ثم ينهانا عنه..؛ أمرنا أن نتولى أبا الخطاب ثمّ أمرنا أن نلعنه ونتبرأ منه؟!.

فقال أبو الحسن موسى عليه السلام، وهو غلام: «**إنّ الله خلق خلقاً للإيمان لا زوال له، وخلق خلقاً للكفر لا زوال له، وخلق خلقاً بين ذلك، أعاره الإيمان يسمّون: المعارين، إذا شاء سلبهم وكان أبو الخطاب ممّن أعير الإيمان**»[٢].

قلت: إسناده حسن صحيح .

وروى الكليني، عن علي بن إبراهيم، عن أبيه، عن ابن أبي عمير، عن جعفر بن عثمان، عن سماعة، عن أبي بصير وغيره قال: قال أبو عبد الله عليه السلام: «**إنّ القلب ليكون الساعة من الليل والنهار، ما فيه كفر ولا إيمان؛ كالثوب الخلق...، ثمّ تكون النكتة من الله في القلب، بما شاء من كفر وإيمان**».

ورواه عن العدة، عن سهل، عن محمد بن الحسين، عن ابن أبي عمير مثله[٣].

---

(١) الكافي(ت: علي غفاري)١: ٢٧٢ . دار الكتب الإسلاميّة طهران .

(٢) الكافي (ت: علي غفاري) ٢: ٤١٨ . دار الكتب الإسلاميّة، طهران .

(٣) الكافي (ت: علي غفاري) ٢: ٤١٨ . دار الكتب الإسلاميّة، طهران .

قلت: إسناد كل منهما حسنٌ صحيحٌ على الأظهر الأقوى.

قوله عليه السلام: (**ثمّ تكون النكتة من الله في القلب**) أي: في النفس؛ فالقلب في هذا المورد، وفيما ماثله في القرآن والسنّة هو النفس أو الروح باتفاق العلماء، وقد بان بضميمة ما سبق من الأخبار، أنّ النكتة جعل تكويني وإفاضة جوهريّة ملكوتيّة لازمة، من عالم الملكوت على النفس المتزلزلة ؛ لتستقر إمّا على الكفر وإمّا على الإيمان .

روى الكليني عن محمد بن يحيى، عن أحمد بن محمد بن عيسى، عن الحسين بن سعيد، عن القاسم بن حبيب، عن إسحاق بن عمار، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «إنّ الله جبل النبيين على نبوتهم، فلا يرتدون أبداً، وجبل الأوصياء على وصاياهم، فلا يرتدون أبداً، وجبل بعض المؤمنين على الإيمان، فلا يرتدون أبداً، ومنهم من أعير الإيمان عارية؛ **فإذا هو دعا وألح في الدعاء مات على الإيمان**»[1].

قلت: صحيح، وهذا الإسناد مجهول بالقاسم .

قال الشيرازي رضي الله عنه: الملكة ربما تصير صورة جوهرية للنفس، وتُبعث بتلك الصورة في الآخرة[2].

قلت: العنوان أعلاه، إنّما أفردناه؛ لإماطة اللثام عن ذلك فمقصوده الشريف في قوله: (ربما...) ما ذكرناه من اللزوم المتزلزل.

قال رضي الله عنه: **لكلّ خُلُق رديء أنواعٌ مخصوصةٌ من الحيوانات**، مناسبة لأنواع ذلك الخُلُق، فكذلك **بإزاء كلّ مرتبة قوية أو ضعيفة منه، بدن نوع خاص من تلك الحيوانات، التي اشتركت في ذلك الخلق**؛ كعظيم الجثة لشديد الشهوة، وصغير الجثة لضعيفها، **وربما كان لشخص واحد من الإنسان أنواع كثيرة من الأخلاق الردية**،

---

(١) الكافي (ت: علي غفاري) ٢: ٤١٩. دار الكتب الإسلاميّة، طهران .

(٢) الأسفار ٣: ١٨ . دار إحياء التراث العربي، بيروت . الطبعة الثالثة سنة: ١٩٨١م.

على مراتب متفاوتة[١]؛ فبحسب شدة كلّ خلق مذموم في نفسه وضعف ذلك، وما ينضم إليه من باقي الأخلاق المذمومة القوية والضعيفة، واختلاف تراكيبها الكبيرة، التي لا يقدر على حصرها أحد إلاّ الله تعالى، **يختلف تعلّق نفسه المذمومة القوية والضعيفة ببعض الأنواع، من أشباح الحيوانات المذمومة دون غيرها**، وكذا يختلف تعلّق بعضها ببعض أفراد نوع واحد دون الباقي، ثمّ إذا زال ذلك الخلق رأساً، أو زالت مرتبة شديدة منه، انتقلت نفسه[٢] ، بحسب خلق آخر يليه[٣].اهـ.

قوله الشريف: (**إذا زال ذلك الخلق رأساً، أو زالت مرتبة شديدة منه**) ما ذكرناه من الإفاضة اللازمة المتزلزلة، غير المانعة من عدمها، المترتبة على الملكة غير الراسخة؛ فاحفظ هذا فإنّه خلاصة شريفة، لكلّ ما جاء به الصدر الشيرازي رضي الله عنه.

وعلى هذا فإذا تملكت من النفس أخلاق رديّة راسخة لخمسة أنواع من الحيوان مثلاً؛ فإنّ بدنه المثالي يجمع بينها، كأن يكون له هيئة إنسان وأنياب خنزير ومخالب الثعلب وقبح القرد ...، ولا مانع من ذلك حتى لو كانت راسخة مانعة من عدمها؛ إذ الأخلاق الرديّة متسانخة الشريّة، وإنّما تختلف في المراتب . وإمّا إذا كانت غير راسخة كما في النفوس الناقصة فكذلك، لكنّها لن تدحل الجنّة أو النار حتّى تستكمل على السراط، لتستقر على ما هو مانع من عدمه.

الخلاصة: علاقة النفس ببدنها المثالي يوم القيامة على أنحاء كالآتي:

الأوّل: تنزهها عن البدن، كما لو أضحت النفس ذاتاً ملائكيّة ، كما هو حال سادة الأنبياء والأوصياء، وقد تتمثّل أحياناً تمثلاً تنزليّاً ببدن مثالي؛ لكونها واسطة فيض.

---

(١) كأصحاب الملكات غير الراسخة، أي غير المانعة من عدمها؛ بخلاف ما إذا كانت راسخة كما في ملائكيّة جعفر الطيّار، فهذه مانعة من عدمها.

(٢) والعلّة في ذلك عدم رسوخ الملكة ؛ فملكة الإيمان عند بلعم بن باعوراء متزلزلة ، يمكن أن ترتقي به إلى رتبة الملائكة، كما قال تعالى: ﴿وَلَوْ شِئْنَا لَرَفَعْنَاهُ بِهَا وَلَكِنَّهُ أَخْلَدَ إِلَى الْأَرْضِ وَاتَّبَعَ هَوَاهُ﴾ .

(٣) الأسفار ٩: ٣٠. دار إحياء التراث العربي، بيروت . الطبعة الثالثة سنة: ١٩٨١م.

الثاني: أن تتمثل ببدن نوري جنتي واحد، فيه كمالات كلّ أنواع الأجسام الحسنة التي في الجنّة؛ كنضرة النبات وبهاء الأزهار وعطر الورد وصفاء الماء وحور عيون الغزلان...؛ كما هي أبدان أهل الجنّة، ومرد هذا إلى أنّ ملكات النفس راسخة مانعة من عدمها الشرّي؛ فبدنها من حيث هو رقيقة لها، يجب أن يكون كذلك .

الثالث: أن تتمثل ببدن ظلماني جهنّمي واحد، فيه خسّة كلّ ما هو خسيس من الأنواع الرديّة، كما في أبدان الكفار المعاندين والطغاة الجاحدين؛ فهو جامع لهيئات كلّ الأنواع الرديّة؛ كمخالب السباع، وقبح القرد، وبشاعة الخنزير، زاحفاً على وجهه كالحشرات و...، كما هي أبدان أهل النار.

الرابع: أن تتمثّل النفس الناقصة والمتوسطة، ببدن مثالي واحد، مسانخ لملكاتها غير الراسخة، غير المانعة من عدمها، جامعاً بينها، ونفوس أفراد البشر متفاوتة في هذا؛ فلعلّك ترى بدن زيد المؤمن إنسانياً لا يخلو من نور لكونه من المصلين، لكن مع أذني حمار مثلاً لكونه لا يقبل النصيحة إلّا بمشقّة، كما قال تعالى: ﴿ **وَآخَرُونَ اعْتَرَفُوا بِذُنُوبِهِمْ خَلَطُوا عَمَلًا صَالِحًا وَآخَرَ سَيِّئًا عَسَى اللهُ أَنْ يَتُوبَ عَلَيْهِمْ إِنَّ اللهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ** ﴾ .

الحاصل: فهؤلاء، وهم جلّ الخلق، لا يمكن أن يدخلوا الجنّة ولا النّار، إلاّ بعد أن تكون ملكاتهم مانعة من عدمها، وهذا لا يكون إلاّ بعد اختبارات السراط، كما في الأخبار القطعيّة؛ لتستقر أبدانهم على ما استقرت عليه نفوسهم، إمّا الجنّة وإمّا النار.

ولجلالة ما نحن فيه، أفردنا العنوان الآتي ، وليس هو إلّا معاودة تأكيديّة لما قلناه هيهنا، صغناه بعبارة أخرى دفعاً للالتباس؛ فإنّ كثيراً من أساطين علم الأصول وغيرهم، لم يستوعبوا المعنى كما هو مقصود، فأنكروا ما يقصد بها لا يقصد.

الإفاضة اللازمة، أبديّة ومتزلزلة غير أبديّة !!

تجسمّ الأعمال، أو تجسّم النفس ببدن مثالي، قد يكون أبديّاً مانعاً من عدمه، وقد يكون مؤقتاً غير مانع من عدمه، مع أنّه لازمٌ واجبٌ على التقديرين؛ كالآتي:

الأوّل: الإفاضة اللازمة المستقرة الأبديّة.

وهذه لا رجعة عنها؛ إذ لا تنفع معها شفاعة أو استغفار؛ كما في قوله تعالى: **﴿سَوَاءٌ عَلَيْهِمْ أَسْتَغْفَرْتَ لَهُمْ أَمْ لَمْ تَسْتَغْفِرْ لَهُمْ لَنْ يَغْفِرَ اللهُ لَهُمْ﴾** و: **﴿إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا وَظَلَمُوا لَمْ يَكُنِ اللهُ لِيَغْفِرَ لَهُمْ وَلَا لِيَهْدِيَهُمْ طَرِيقًا، إِلَّا طَرِيقَ جَهَنَّمَ خَالِدِينَ فِيهَا أَبَدًا﴾** وغير ذلك من الآيات؛ ضرورة ابتناء اللزوم الأبدي على ملكة مانعة من عدمها.

بالجملة: لزوم الجزاء للعمل في هذا الفرض أبدي، غير مانع من عدمه.

الثانية: الإفاضة اللازمة المتزلزلة.

كما في: **﴿إِلَّا مَنْ تَابَ وَآمَنَ وَعَمِلَ عَمَلًا صَالِحًا فَأُولَئِكَ يُبَدِّلُ اللهُ سَيِّئَاتِهِمْ حَسَنَاتٍ وَكَانَ اللهُ غَفُورًا رَحِيمًا، وَمَنْ تَابَ وَعَمِلَ صَالِحًا فَإِنَّهُ يَتُوبُ إِلَى اللهِ مَتَابًا﴾**.

قلت: هذا معروف في الجملة، لكن ما معنى: إفاضة لازمة متزلزلة، ليست أبديّة، فهل يجتمع اللزوم مع عدم الأبديّة، أي: مع التوبة والشفاعة مثلاً؟!.

قلنا: لا ريب في ذلك؛ فإنّ قوله تعالى: **﴿فَسَجَدَ الْمَلَائِكَةُ كُلُّهُمْ أَجْمَعُونَ (٧٣) إِلَّا إِبْلِيسَ اسْتَكْبَرَ وَكَانَ مِنَ الْكَافِرِينَ﴾** ظاهرٌ جدّاً أنّ الله تعالى أفاض على نفس إبليس الجنيّة العابدة، روحاً ملائكيّة؛ لعبادته، حتى ظنّ كثير من الملائكة أنّه منهم، مع أنّه ليس منهم، وقد ورد في الأخبار الصحيحة أنّه منهم بالولاء لا بالأصل.

وأيّاً كان فإنّ هذا إن دلّ، فإنّه يدلّ على أنّ الإفاضة الملائكيّة على نفس إبليس لازمة في الحال، حتى لو كانت عاقبته النّار خالداً فيها أبداً في الاستقبال، وهذا معنى أنّ الإفاضة لازمة من جهة، ومتزلزلة من جهة أخرى، إذ لا يتنافيان.

وبعبارة أخرى فهي دليل على أنّ الجزاء عين العمل، خيراً أو شرّاً، لكنه على قسمين؛ فقد يكون مانعاً من عدمه، كما في كمّل المؤمنين ومن ختم الله عليهم من الفاجرين، وقد يكون الجزاء عين العمل لازماً، لكن الملازمة ليست أبديّة ..

كما في قوله سبحانه: ﴿**وَاتْلُ عَلَيْهِمْ نَبَأَ الَّذِي آتَيْنَاهُ آيَاتِنَا فَانسَلَخَ مِنْهَا فَأَتْبَعَهُ الشَّيْطَانُ فَكَانَ مِنَ الْغَاوِينَ (١٧٥) وَلَوْ شِئْنَا لَرَفَعْنَاهُ بِهَا وَلَكِنَّهُ أَخْلَدَ إِلَى الْأَرْضِ وَاتَّبَعَ هَوَاهُ فَمَثَلُهُ كَمَثَلِ الْكَلْبِ إِنْ تَحْمِلْ عَلَيْهِ يَلْهَثْ أَوْ تَتْرُكْهُ يَلْهَثْ ذَلِكَ مَثَلُ الْقَوْمِ الَّذِينَ كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا فَاقْصُصِ الْقَصَصَ لَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ**﴾ ففيه الجهتان كالآتي:

الأولى: إفاضة الإيمان والآيات على نفس بلعم، لازمة متحققة كما هو صريح الآية الشريفة أعلاه.

الثانية: أنّ هذا اللزوم ليس أبديّاً، بل هو مؤقت متزلزل، ومردّ هذا إلى أنّ ملكة الإيمان عنده غير مانعة من عدمها؛ إذ ما زال هناك استعداد للكفر.

لذلك فإشكال الأصوليين أنّ اللزوم الذاتي والسنخيّة بين العمل وبين الجزاء، في الحال، ينافي أنّه بيد الله تعالى، كما ينافي الشفاعة والتوبة، فاسدٌ من الأساس؛ ضرورة أنّ اللزوم الذاتي بين العمل والجزاء، لا ينافي التوبة والشفاعة إذا كان متزلزلاً غير مانعٍ من عدمه، وعجيبٌ أنّ كثير من أساطين الأصول كالسيد الخوئي رحمه الله، لم ينتبه لهذا.

بإيجاز: فالله تعالى قضى باللزوم الذاتي السنخي بين العمل وبين الجزاء، لكن كونه أبديّاً لا يجامع التوبة، أم متزلزلاً مؤقتاً يجامعها، فيه فرضان، لا يسوغ الخلط بينهما:

الأولى: أن يكون العمل علّة تامة للجزاء الأبدي حالاً واستقبالاً، وهذا في فرض أن يكون العمل أو الملكة مانعة من عدمها: ﴿...**خَالِدِينَ فِيهَا أَبَدًا**﴾.

الثاني: أن يكون العمل علة تامّة للجزاء حالاً، أمّا استقبالاً فالعمل مقتض لا علّة تامّة؛ ضرورة أنّ الملكة غير مانعة من عدمها، فتجامع التوبة (=الشرط وعدم المانع).

مع التنبيه إلى أنّ اللزوم الذاتيّ بين العمل وجزائه، على أيّ من الفرضين أعلاه، سواء كان أبديّاً أم مؤقتاً متزلزلاً، هو أيضاً متوقف على الشرط وعدم المانع ..

فالشرط، هو استعداد النفس لأن يفاض عليها صوراً جوهريّة، روحاً وبدناً، تسانخ الملكات التي انفعلت بها؛ إذ لو كانت الملكات راسخة، بطل استعدادها لأن تتغير جوهريّاً.

وأمّا عدم المانع؛ فهو عدم وصول البيان؛ فإذا لم يصل البيان، يبطل تجسّم الأعمال؛ لبطلان الجزاء من رأس؛ فلولا البيان لما عرف أن هذا طاعة وذاك معصية، ولا أنّ هذا تجرّ وعناد، ولا أنّ ذاك تسليمٌ وانقياد.

الزبدة : لدينا أعلاه مطلبان :

الأوّل: أنّ الجزاء من جنس العمل، بينها تلازم ذاتي؛ وهو متوقف على الشرط وهو استعداد النفس، وعلى عدم المانع وهو وصول البيان.

الثاني: إذا تمّ التلازم الذاتي بينهما، مع الشرط وهو استعداد النفس، ووصول البيان، وهو عدم المانع، أضحى العمل علّة تامّة للجزاء، لكن ليس هذا كلّ شيء.

فكون العمل علّة تامّة على قسمين: أبدي لا يجامع التوبة والشفاعة، إذا كانت الملكة راسخة غير مانعة من عدمها. ومؤقت يجامع الشفاعة والتوبة؛ لذلك فالعمل هيهنا مقتض للجزاء الأبدي لا علة تامة؛ إذ التوبة مانعٌ من أبديّته، كما أنّ استعداد النفس شرطٌ لذلك؛ فاستوعب هذا جيّداً، وتأمله طويلاً، فإنّه ممّا اختلط حتى على الأساطين من فحول المنقول والمعقول.

النّص في لزوم الجزاء للعمل حالاً

ننبّه دائماً أنّ مردّ تماميّة علّة العمل للجزاء، وأنّ بينهما تلازماً ذاتيّاً، إلى الله تعالى وإذنه ومشيئته حدوثاً وبقاءً، بما لا ينافي اختيار العباد، خيراً أو شرّاً، على ما هو المعلوم ضرورة في مسألة الأمر بين الأمرين.

ممّا يدلّ على لزوم الجزاء للعمل حالاً لا استقبالاً، قول الصادق عليه السلام في صحيح أبي بصير: «**إذا أذنب الرجل خرج في قلبه نكتة سوداء، فإنْ تاب انمحت، وإن زاد زادت حتى تغلب على قلبه، فلا يفلح بعدها أبداً**».

فهو جامع مانع لكلّ ما نريد قوله في هذا الكتاب وفي غيره، في مسألة التجسم والقبر والمعاد وغيرها، فهو ظاهر في اللزوم الذاتي بين العمل والجزاء، سواء أكان اللزوم الذاتي أبديّاً مستقراً، كما في قوله عليه السلام: (**فلا يفلح بعدها أبداً**) أو كان مؤقتاً متزلزلاً، كما في قوله عليه السلام: (**فإنْ تاب انمحت**) .

وأخرج الكليني عن عدة من أصحابنا، عن أحمد بن أبي عبد الله عن أبيه عن سليمان الجعفري، عبد الله بن بكير، عن زرارة، عن أبي جعفر عليه السلام قال: «**الذنوب كلّها شديدة، وأشدّها ما نبت عليه اللحم والدم؛ لأنّه إمّا مرحوم وإمّا معذب، والجنّة لا يدخلها إلاّ طيب**»[1].

قلت: إسناده حسن صحيح .

قوله عليه السلام: (...**والجنّة لا يدخلها إلاّ طيب**) صريحٌ أنّ جزاء العمل قضى به الله تعالى في الحال، كما أنّه إرشادٌ لما استقل به العقل من امتناع دخول الجنّة إلاّ لمن سانخها تكويناً؛ وتوهّم بعض الجهلاء بأنّ الله قادرٌ على كلّ شيء، يردّه أنّ القدرة لا تتعلّق بما هو ممتنع في ذاته.

---

(١) الكافي (ت: علي غفاري) ٢: ٢٧٠ . باب الذنوب. دار الكتب الإسلامية، طهران.

وأخرج الكليني بإسناد صحيح باتفاق عن محمد بن مسلم، عن أبي جعفر عليه السلام قال: «**إن العبد يسأل الله الحاجة فيكون من شأنه قضاؤها إلى أجل قريب، أو إلى وقت بطيء، فيذنب العبد ذنباً فيقول الله تبارك وتعالى للملك: لا تقض حاجته واحرمه إيّاها؛ فإنّه تعرض لسخطي واستوجب الحرمان منّي**»(١).

قلت: وهو صريحٌ فصيحٌ أنّ جزاء الذنب واجبٌ في الحال؛ لقول الله تعالى: (**لا تقض حاجته ...، استوجب الحرمان منّي**) الصريح في لزوم الجزاء للعمل حالاً.

وروى أيضاً بإسناد حسن صحيح باتفاق، عن أبي أسامة، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «**تعوذوا بالله من سطوات الله بالليل والنهار**». قال: قلت له: وما سطوات الله؟!. **قال عليه السلام: «الأخذ على المعاصي»**(٢).

قلت: وهو صريحٌ أنّ الجزاء (الأخذ على المعاصي) واجبٌ في الحال.

وروى بإسناد صحيح باتفاق، عن هشام بن سالم، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: **أما إنّه ليس من عرق يضرب، ولا نكبة، ولا صداع، ولا مرض إلاّ بذنب، وذلك قول الله عز وجل في كتابه: ﴿ وَمَا أَصَابَكُمْ مِنْ مُصِيبَةٍ فَبِمَا كَسَبَتْ أَيْدِيكُمْ وَيَعْفُو عَنْ كَثِيرٍ﴾ وما يعفو الله أكثر ممّا يؤاخذ به**»(٣).

قلت: وهو صريحٌ في التلازم الذاتي بين العمل والمؤاخذة عليه في الحال، سواء أكان الزوم بينهما أبداً، أم كان مؤقتاً لقوله تعالى : ﴿ وَمَا أَصَابَكُمْ مِنْ مُصِيبَةٍ فَبِمَا كَسَبَتْ أَيْدِيكُمْ وَيَعْفُو عَنْ كَثِيرٍ﴾ .

الزبدة: فإذا قلنا بأنّ العمل علّة تامّة، أو علّة إقتضائيّة؛ فكلاهما ممّا قضى به سبحانه في أصل الإيجاد؛ فالله تعالى أوجد العمل مع آثاره متلازمين متسانخين قهراً،

---

(١) الكافي (ت: علي غفاري) ٢: ٢٧١ . باب الذنوب. دار الكتب الإسلامية، طهران.

(٢) الكافي (ت: علي غفاري) ٢: ٢٧٠ . باب الذنوب. دار الكتب الإسلامية، طهران.

(٣) الكافي (ت: علي غفاري) ٢: ٢٧٩ . باب الذنوب. دار الكتب الإسلامية، طهران.

كشرب الخمر والسكر، والماء والارتواء، والكفر وامتناع دخول الجنّة كما في قوله تعالى: ﴿خَسِرُوا أَنفُسَهُمْ بِمَا كَانُوا بِآيَاتِنَا يَظْلِمُونَ﴾ .

وكما في عليّة الإيمان التامّة للقرب الإلهي، في قوله تعالى: ﴿كَتَبَ فِي قُلُوبِهِمُ الْإِيمَانَ وَأَيَّدَهُمْ بِرُوحٍ مِنْهُ وَيُدْخِلُهُمْ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا رَضِيَ اللهُ عَنْهُمْ وَرَضُوا عَنْهُ أُولَئِكَ حِزْبُ اللهِ أَلَا إِنَّ حِزْبَ اللهِ هُمُ الْمُفْلِحُونَ﴾ .

مع التنبيه إلى أنّ من موانع تماميّة عينيّة الفعل للجزاء في الشرعيّات، هو وصول البيان؛ فإذا حرّم الله تعالى شيئاً، لم يصل للعبد، فلا مؤاخذة ولاجزاء؛ ضرورة مرد ذلك إلى الطاعة والمعصية، القائمين على الانقياد والجحود، وهما مفقودان في المقام؛ فالملازمة بين العمل والجزاء في مثل الفرض من السالبة بانتفاء الموضوع.

كلمة الكمباني في الإفاضة اللازمة المتزلزلة

قال محمد حسين الأصفهاني الكمباني رضي الله عنه: الإخبار بالعقوبة من باب الإخبار بالشيء لقيام ما يقتضيه(١)، ولا يلازم وجود المقتضي وجود مقتضاه؛ **لامكان وجود المانع من توبة، أو فعلُ حسنةٍ مذهبة للسيئة، أو شفاعة**، مع أنّ المانع ليس شأنه الاّ مزاحمة المقتضي في تأثيره فعلاً، لا في وجوده(٢) ولا في اقتضائه(٣).

وقال أيضاً: والتحقيق في أصل الملازمة إثباتاً ونفياً(٤)...، **أنّ العقاب من لوازم الأعمال**(٥)، وتوابع الملكات الرذيلة الحاصلة من القبايح المتكررة؛ فالعمل مادّة(٦) مستعدة لأن تتصوّر بصورة العذاب في النشأة الآخرة، **ومعنى الاستحقاق قبول المادة الدنيوية لإفاضة الصورة الأخروية عليها**، والمانع حينئذ: ما يكون عدمه شرطاً لأن تتصور تلك المادة بتلك الصورة، والشرط إمّا مصحّح فاعلية الفاعل أو متمم قابلية القابل، والمبدء المفيض للصور على المواد القابلة تام الفاعلية لا نقص في فاعليته، حتى يخرج من القوة إلى الفعل بما يصحح فاعليته، فلا محالة يكون **الشرط بمعنى متمم قابلية القابل**(٧).

---

(١) فالإخبار بحرمة الزنا مثلاً، إخبارٌ أنّ الزنا يقتضي العقاب، ويجب مع الشرط وعدم المانع.

(٢) فإفاضة صور العقاب الجوهريّة على النفس الزانية واجبٌ لازم حالاً، مع الشرط وعدم المانع، لكن مع المانع كالتوبة؛ فإنّ استعداد النفس لإفاضة صور العقاب موجودٌ، لكن اقتضاءً لا فعلاً.

(٣) نهاية الدراية(ت: رمضان مازندراني) ٢: ٤٢٠. مطبعة أمير، قم. الطبعة الأولى ١٣٧٤هـ.

(٤) لزوم الإفاضة الشريّة الجوهريّة على النفس المستعدة لذلك، نتيجة انفعالها بملكة العصيان.

(٥) فالعلاقة بين المعصية والعقاب لزوميّة فعليّة مع الاختيار ووصول البيان، لكن كونها أبديّة أم لا، متوقفة على شرطٍ آخر وهو اصرار النفس إلى درجة الملكة المانعة من عدمها.

(٦) المقصود أنّ النفس المنفعلة بآثار أعمالها الاختياريّة خيراً أو شرّاً، مادّة مستعدّة لأن يفاض عليها ما يسانخ ملكاتها من الصور الجوهريّة، القرديّة أو الملائكيّة أو غيرهما، حسب نوع العمل.

(٧) وهو استعداد النفس العاصية لإفاضة العقاب إذا انفعلت بملكة العصيان الراسخة؛ فمن شرب شرب الخمر بظن أنّه ماء؛ فإنّ استعداد نفسه لا أثر له في إفاضة العقاب، وإن كان موجوداً بنحو المقتضي.

فالمانع إذا كان مقارناً لذات المادة، فلا توجد المادة قابلة مستعدة لإفاضة الصورة عليها؛ كعدم البيان المقارن للعمل(١). وإذا كان لاحقاً لها، فهو مسقط لها عن القابلية والاستعداد لإفاضة الصورة عليها؛ كالتوبة والحسنة المكفرة للسيئة(٢)، ولا نعني بالاستحقاق وعدمه الاّ استعداد المادة لإفاضة صورة العذاب عليها وعدمه، وعليه فعدم الفعلية ملازم لعدم الاستحقاق، وتمامية القبول والاستعداد، إمّا حدوثاً كما فيما نحن فيه(=كعدم البيان)، وإمّا بقاء كما في الموانع المتأخرة عن العمل (كالتوبة)...»(٣) .

الزبدة في أمور:

الأوّل: لزوم إفاضة العقاب على النفس المستعدة لذلك، لا ينافي أنّ الله قضى بذلك؛ كما قضى بالارتواء عند شرب الماء اختياراً، وموت الأعضاء بأكل السم، وانشراح الصدر برؤية الخضرة، وانقباضها برؤية الميتة.

الثاني: لزوم الإفاضة الجوهريّة اللازمة الأبديّة على النفس العاصية، متوقف على الشرط وعدم المانع، والشرط هو انفعال النفس التام بملكة الشر، وعدم المانع هو انغلاق باب التوبة بانعدام استعداد النفس لذلك: ﴿خَتَمَ اللهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ﴾ .

الثالث: إفاضة العقاب على العصيان، مع وصول البيان، لازمٌ قطعاً، وأمّا وجود المانع المتأخر كالتوبة والاستغفار، فهو لنفي أبديّة اللزوم واستقراره، لا نفس اللزوم، وهذا ما اختلط على غير واحد.

---

(١) صريحٌ جدّاً في الإفاضة المتزلزلة، المتوقفة هيهناعلى عدم المانع المقارِن، وهو وصول البيان؛ فإفاضة النفس القرديّة على أصحاب السبت ليس لأنّهم اصدادوا السمك، بل لأنّهم جحدوا بيان الله القاضي بحرمة الاصطياد؛ فجحود نفوسهم شرطٌ متمّمٌ لإفاضة العقاب القردي حالاً، وإلّا فلا.

(٢) صريحٌ جدّاً في الإفاضة المتزلزلة مع المانع اللاحق المتأخرّ؛ كالتوبة والشفاعة، ومعنى ذلك أنّ استعداد النفس، ذات الملكات الشريّة غير الراسخة،لأن يفاض عليها الصور الجوهريّة القبيحة، ليس مانعاً من عدمه؛ فما زالت مستعدّة لأن تنفعل بالملكات الخيّرة بالتوبة والإياب إلى الله تعالى .

(٣) نهاية الدراية(ت: رمضان مازندراني) ٢: ٤٢٠. مطبعة أمير ، قم. الطبعة الأولى ١٣٧٤هـ.

الإفاضة اللازمة وعويصة العقاب الأشعريّة

ذكرنا كثيراً أنّ النفس إذا اختارت أن تنفعل بالملكات المانعة من عدمها، خيراً أو شرّاً، قضى الله تعالى أن تكون مادة لأن تفاض عليها الصور الجوهريّة بنحو اللزوم الأبدي كما في أصحاب السبت، وأمّا إذا انفعلت انفعالاً بالملكات غير المانعة من عدمها، فأبديّة لزوم الجزاء للعمل متزلزلة، كما في قوله تعالى: ﴿إِنَّ الْحَسَنَاتِ يُذْهِبْنَ السَّيِّئَاتِ﴾ وقوله سبحانه: ﴿وَمَا أَصَابَكُمْ مِنْ مُصِيبَةٍ فَبِمَا كَسَبَتْ أَيْدِيكُمْ وَيَعْفُو عَنْ كَثِيرٍ﴾.

هذا ما قالته مدرسة الحكمة المتعالية من أيّام المحقق الداماد والشيرازي مروراً بالفيض الكاشاني والسبزواري والكمباني إلى اليوم، وهو موافق لقواعد المعقول وأصول المنقول تماماً؛ ضرورة أنّه لا قبح في العقاب على ما اختاره العبد، وأمّا على قول الأشعريّة في الجبر والكسب، فمشكلٌ لكونه عقاباً على ما لا اختيار للعبد فيه.

قال الأصفهاني(١٣٦١هـ) في منتهى الدراية: الفعل الناشيء عن هذا المقدار من الاختيار مادّة لصورة أخروية[١]، والتعبير بالاستحقاق بملاحظة أنّ المادة حيث كانت مستعدة، فهي مستحقة لإفاضة الصورة من واهب الصورة..؛ ومنه تعرف أن نسبة التعذيب والادخال في النّار إليه تعالى، بملاحظة أنّ إفاضة تلك الصورة المؤلمة المحرقة، التي تطلع على الأفئدة، منه تعالى بتوسّط ملائكة العذاب، فلا ينافي القول باللزوم مع ظهور الآيات والروايات في العقوبة[٢] من معاقب خارجي[٣].

---

(١) ليس الفعل أو الملكة بما هما عرض وكيف نفساني، مادّة لإفاضة الصور الأخرويّة، وإنّما آثارهما التي انفعلت بها النفس أولاً، فاستعدت ثانياً لأن يفاض عليها ما يسانخها؛ فهذا هو مقصوده الشريف، البائن لمن أحاط بمبانيه المستقاة عن قواعد الحكمة المتعالية، التي هو من أساطينها.

(٢) فلا منافاة بين أن يكون العقاب خصوصيّة ذاتيّة لنفس العمل الشرّي الاختياري من العبد أوّلاً، وأنّه من سنخ جهنّم ثانياً، وأنّ كلّ هذا واقعٌ بقضاء الله، حدوثاً وبقاءً ثالثاً، وأنّه بواسطة الملائكة رابعاً.

(٣) نهاية الدراية(ت: رمضان مازندراني) ١: ٢٠٩. مطبعة أمير، قم. الطبعة الأولى ١٣٧٤هـ.

وقال أيضاً: وأمّا وجه فعليّة العقاب في الآخرة، وسرّ إفاضة الوجود على المواد القابلة، فهو استعداد النفوس بملكاتها الرذيلة، الحاصلة من الأعمال المتكررة للصورة التي يظهر بها في الآخرة، وإفاضة تلك الصور من واهب الصور، بتوسط ملائكة الرحمة والعذاب، عدلٌ منه تعالى وصواب(١).

يقول السيّد الخوئي رضي الله عنه معلّقاً: وأمّا قوله عليه السلام: «**إنّما هي أعمالكم ترد إليكم**» فظاهرٌ في تجسّم الأعمال، ولا يدل على أنّ العقاب ليس من معاقب خارجي؛ بداهة أنّه لا تنافي بين الالتزام بتجسم الأعمال في الآخرة، وكونه بيد الله تعالى وتحت اختياره(٢).اهـ.

قلت: هذا الرد عجيبٌ من السيّد الخوئي رضي الله عنه؛ فقاطبة أصحابنا، منهم الكمباني، يقولون بأنّ كلّ شيء واقعٌ بقضاء الله وتقديره، بما لا ينافي اختيار العبد.

وقال السيد الخوئي أيضاً: هو مبتن على تجسم الأعمال، وهو وإن كان غير بعيد، نظراً إلى ما يظهر من بعض الآيات والروايات، إلاّ أنّ مردّه ليس إلى أنّ تلك الأعمال مادة لصورة أخروية، **مفاضة من واهب الصور على شكل اللزوم، بحيث يستحيل تخلّفها عنها**، بداهة أنّ التجسم بهذا المعنى مخالف صريح الكتاب والسنة، حيث إنّهما قد نصّا على أنّ العقاب بيده تعالى، وله أن يعاقب وله أن يعفو(٣).

قلت: عجيبٌ منه قدّس سرّه، عدم التفريق بين الإفاضتين اللازمة المستقرّة الأبديّة، المبتنية على الملكة الراسخة المانعة من عدمها، كما في: ﴿**وَلَوْ رُدُّوا لَعَادُوا لِمَا نُهُوا عَنْهُ وَإِنَّهُمْ لَكَاذِبُونَ**﴾ واللازمة غير المستقرّة المبتنية على ملكة غير مانعة من عدمها كما في: ﴿**نُكَفِّرْ عَنْكُمْ سَيِّئَاتِكُمْ**﴾ لينفي الأولى بالثانية مع أنّ أحدهما قسيم للآخر.

---

(١) نهاية الدراية(ت: رمضان مازندراني) ٢: ٥٥. مطبعة أمير، قم. الطبعة الأولى ١٣٧٤هـ.

(٢) المحاضرات في أصول الفقه(تقرير الفياض)١: ١١٤. جامعة المدرسين، قم. طبعة أولى ١٤١٩هـ.

(٣) المحاضرات في أصول الفقه(تقرير الفياض)١: ١١٤. جامعة المدرسين، قم. طبعة أولى ١٤١٩هـ.

وأعجب من ذلك قوله رحمه الله: (التجسم بهذا المعنى مخالف صريح الكتاب والسنة) مع أنّ القرآن صريحٌ: ﴿ إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا هُمْ وَقُودُ النَّارِ ﴾ في الإفاضة اللازمة المستقرّة المترتبة على الملكة المانعة من عدمها؛ كالكفر المانع من الإيمان. والآيات كثيرة كقوله تعالى: ﴿فَأُولَئِكَ الَّذِينَ خَسِرُوا أَنْفُسَهُمْ فِي جَهَنَّمَ خَالِدُونَ﴾ وأمثالها.

حكى الشيرازي في الأسفار عن الرازي[1] قوله: أمّا الأمر والنهي فوقوعهما أيضاً من القضاء والقدر وأمّا الثواب والعقاب، فهما من لوازم الأفعال الواقعة بالقضاء؛ فإنّ الأغذية الردية كما أنّها أسباب الأمراض الجسمانية، كذلك العقائد الفاسدة والأعمال الباطلة أسباب للأمراض النفسانية، وكذلك القول في جانب الثواب...، فإذن من قضاء الله وقدره وقوع بعض الأفعال تابعاً لاختيار فاعله، ولا يندفع هذا إلاّ بإقامة البرهان على **أنْ لا مؤثر في الوجود إلاّ الله**. انتهى.

قلت: ما ذكره الفخر الرازي في المسألة أعلاه، وإنْ لم يكن منزهاً عن عقيدة الكسب الأشعريّة تماماً، إلاّ أنّه أقرب للحق من أقواله في بقيّة كتبه؛ فالرازي قال: (لا مؤثر في الوجود إلاّ الله) وهذا باطل على إطلاقه؛ لابتنائه على الجبر والكسب ..

لذلك تعقّبه صدر المتألهين رضي الله عنه قائلاً: الفرق متحقق بين قولنا: لا موجود إلاّ والحق مؤثر فيه[2]، وعلّة قريبة لإيجاده بلا توسط، وبين قولنا: لا مؤثر فيه إلاّ الله[3]، والأول هو الصحيح دون الثاني، وعلى هذا فما فائدة بعث الرسل وإنزال الكتب والأمر والنهي؟![4].

قلت: أجاد وأفاد رضي الله عنه.

---

(١) الملفت للنظر أنّ غير واحد من علماء الشيعة، كالسيد الخوئي رضي الله عنه، توهّموا أنّ هذا القول لصدر المتألهين، مع أنّه حكاه عن الرازي، ولم يرتضه كاملاً لابتنائه على الجبر الكسبي.

(٢) وهذه هي عقيدة الأمر بين الأمرين، التي يقول بها قاطبة أصحابنا الإماميّة رضي الله عنهم.

(٣) وهذه هي عقيدة الجبر والكسب التي قال بها أو بهما الأشاعرة كالرازي.

(٤) الأسفار ٦: ٣٨٦. دار إحياء التراث العربي، بيروت. الطبعة الثالثة سنة: ١٩٨١م.

قال السيد الخوئي رضي الله عنه: تصدوا للجواب عن ذلك بوجوه :

الأول: ما عن صدر المتألهين وإليك نصّه: (أمّا الأمر والنهي فوقوعهما...وساق ما قاله الرازي بتمامه) وهذا الجواب غير مفيد ، والسبب في ذلك :

أولاً: الثواب والعقاب ليسا من لوازم أفعال العباد التي لا تنفك عنها، بل هما فعلان اختياريان للمولى، وإلاّ فلا معنى للشفاعة والغفران اللذان قد ثبتا بنص من الكتاب والسنة.

وثانيا: أفعال العباد إذا كانت واقعة بقضاء الله، فبطبيعة الحال هي خارجة عن اختيارهم، ومن هنا قد صرّح بأنّ ما تعلق به قضاء الله وجب، ولا يعقل تخلفه عنه...[1].

قلت: يرد على السيّد الخوئي رضي الله عنه:

أولاً: أنّه قدس سره نسب قول الرازي أعلاه إلى صدر المتألهين، وهذا سهوٌ من قلمه الشريف؛ فصدر المتألهين تعقّب قول الرازي المبتني على الجبر الكسبي وردّ عليه.

ثانياً: قوله رضي الله عنه: (الثواب والعقاب ليسا من لوازم أفعال العباد التي لا تنفك عنها، بل هما فعلان اختياريان للمولى، وإلاّ فلا معنى للشفاعة والغفران)..

خلطٌ بين اللزوم المستقر واللزوم المتزلزل؛ لما مرّ كثيراً أنّ اللزوم السنخي بين الجزاء وبين العمل، لا ينافي الشفاعة والتوبة، إذا كانت الملكة غير مانعة من عدمها؛ فمن أكل مالاً حراماً، فقد أكل في بطنه ناراً لزوماً حالاً؛ لقوله تعالى: ﴿ **إِنَّ الَّذِينَ يَأْكُلُونَ أَمْوَالَ الْيَتَامَى ظُلْمًا إِنَّمَا يَأْكُلُونَ فِي بُطُونِهِمْ نَارًا**﴾ غاية الأمر أنّ الله تعالى قضى بتنزيه الآكل عن الناريّة إذا تاب توبةً نصوحاً: ﴿**يُبَدِّلُ اللهُ سَيِّئَاتِهِمْ حَسَنَاتٍ**﴾ لكن هذا في فرض أنّ ملكة أكل مال اليتيم غير راسخة، أي: غير مانعة من عدمها، وإلاّ : ﴿**فَمَا تَنْفَعُهُمْ شَفَاعَةُ الشَّافِعِينَ**﴾ لو كانت مانعة من عدمها.

---

(١) المحاضرات في أصول الفقه(تقرير الفياض)٢: ٩٩. جامعة المدرسين، قم. طبعة أولى ١٤١٩هـ.

يدلّ على هذا ما أخرجه الشيخ الطوسي(٤٦٠هـ) في التهذيب بإسناده عن سعد، عن موسى بن جعفر، عن بعض أصحابنا، عن عبيد الله ابن عبدالله الدهقان، عن واصل بن سليمان، عن عبدالله بن سنان، عن أبي عبدالله عليه السلام قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله: «**ما من صلاة يحضر وقتها إلاّ نادى ملك بين يدي الله: أيّها الناس قوموا إلى نيرانكم التي أوقدتموها على ظهوركم فأطفؤها بصلاتكم**»[١].

قلت: إسناده معتبر؛ فقد اتفق على روايته الشيخ الطوسي والصدوق والكليني عن عبد الله بن سنان فيما قال المجلسي الأوّل. وثانياً: جزم به الشيخ الصدوق(٣٨١هـ) في الفقه[٢]، وجزومات القدماء حجّة، لا أقل عند من جزم وحسبنا هذا.

قال المجلسي الأول في روضة المتقين: رواه الكليني والصدوق والشيخ مسنداً عن عبد الله بن سنان، فيكون صحيحاً[٣].اهـ. فلينظر.

ورواه أهل السنة بأكثر من طريق عن أكثر من صحابي، بأكثر من لفظ، منها ما رواه الطبراني(٣٦٠هـ) قال: حدثنا الحسن بن علي المعمري، ثنا محمد بن الخليل الخشني، ثنا أيوب بن حسان الحرشي، عن هشام بن الغاز، عن أبان يعني العطار، عن عاصم ابن بهدلة، عن زر بن حبيش ، عن ابن مسعود، عن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: «**يبعث مناد عند حضرة كل صلاة فيقول: يا بني آدم، قوموا فأطفئوا عنكم ما أوقدتم على أنفسكم**»[٤].

قال الهيثمي: رواه الطبراني ...، فيه عاصم بن بهدلة وحديثه حسن[٥].

---

(١) التهذيب (ت: حسن الخرسان) ٢: ٢٣٨ . دارالكتب الإسلاميّة ، طهران. طبعة رابعة١٣٦٥ش.

(٢) من لا يحضره الفقيه(ت: علي أكبر غفاري) ١: ٢٠٨. مؤسسة النشر الإسلامي، قم.

(٣) روضة المتقين (ت: حسين كرماني) ٢: ٣٧. بنياد فرهنك إسلامي، إيران .

(٤) المعجم الكبير (حمدي السلفي)١٠: ١٤١، رقم: ١٠٢٥٢ . مكتبة ابن تيمية، القاهرة. طبعة ثانية.

(٥) مجمع الزوائد ١: ٢٩٩، رقم: ١٦٥٨ . مكتبة القدسي، القاهرة.

قلت: الحديث صريحٌ جدّاً فيما قلناه، فهو نصٌّ في لزوم الجزاء للعمل حالاً في الدنيا، لا استقبالاً في الآخرة، كما أنّه صريحٌ في اللزوم المتزلزل غير المستقر؛ فلا ينافيه التوبة والشفاعة.

وبعبارة توضيحيّة، فكلّ من أكل حراماً، سيما مال اليتيم، فإنّه أكل ناراً بالفعل؛ لما قلناه من أنّ الجزاء لازمٌ للعمل حالاً، لكن في هذا اللزوم مرتبتان، مترتبتان على كون الملكة مانعة من عدمها أم لا :

المرتبة الأولى: اللزوم المستقر (=الدائم الأبدي).

كما في قوله تعالى: ﴿**فَمَا تَنْفَعُهُمْ شَفَاعَةُ الشَّافِعِينَ**﴾ وقوله سبحانه: ﴿**سَوَاءٌ عَلَيْهِمْ أَسْتَغْفَرْتَ لَهُمْ أَمْ لَمْ تَسْتَغْفِرْ لَهُمْ لَنْ يَغْفِرَ اللهُ لَهُمْ**﴾ بداهة أنّ ملكاتهم كاستكبار إبليس عين ذواتهم، مانعة من عدمها.

الثاني: اللزوم المتزلزل غير الأبدي.

كما في قوله تعالى: ﴿**نُكَفِّرْ عَنْكُمْ سَيِّئَاتِكُمْ وَنُدْخِلْكُمْ مُدْخَلًا كَرِيمًا**﴾ .

الزبدة: يترتب الجزاء على العمل، بنحو اللزوم والوجوب حالاً، لكن كونه مستقرّاً أبديّاً، أم متزلزل غير أبدي ولا دائم، مترتب على رسوخ الملكة وأنّها مانعة من عدمها أو لا، فالفرض الأول لا تنفعه الشفاعة والتوبة بخلاف الفرض الثاني.

وقفة مع الشيخ الفياض دام ظله .

قال دام وجوده الشريف: فإنْ أُريد بتجسّم الأعمال أنّها تتحوّل في الآخرة إلى الصور المخوفة والحيوانات المؤذية وكذلك العقائد الفاسدة.

فيرد عليه أنّ هذا التحول **إنْ كان بنحو الاقتضاء، ففعليته بيده تعالى**(١)، وأنّه سبحانه يخلق الصور المخوفة لأعماله في الآخرة(٢)، ويفيض عليها تلك الصور، أو يخلق الحيوانات المؤذية لكلّ عمل بما يناسبه، وحينئذ فالعقاب من معاقب خارجي وبيده واختياره(٣)، ولا إشكال من هذه الناحية؛ لأنّه موافق لظواهر الآيات والروايات، إلاّ أنّ هناك مشكلة أُخرى(٤)، وهي أن أفعال العبادات إذا كانت بقضاء الله وقدره، وخارجة عن دائرة اختيارهم وسلطنتهم، فكيف يمكن عقابهم وحسابهم عليها؛ لأنّه من عقاب العاجز والمضطر وهو قبيح بحكم العقل الفطري، ولو أنكرنا الحسن والقبح العقليين، فحينئذ وإنْ لم تبق مشكلة قبح المحاسبة والعقاب، إلّا أنّ هناك مشكلة أُخرى أعمق منها وهي لغوية التكليف نهائياً، وعدم الفائدة في إرسال الرسل وانزال الكتب .

وإنْ كان بنحو الفعلية، فهو مخالف للضرورة عقلاً وكتاباً وسنة ، أمّا عقلاً فلأنّه مستقل بأنّ العقاب والثواب بيد الله تعالى(٥)؛ لأنّ العبد يستحق العقوبة عند المخالفة

---

(١)الله قضى أن يكون بنحو اللزوم، بما لا ينافي اختيار العبد، كما في: ﴿ادْعُونِي أَسْتَجِبْ لَكُمْ﴾ كما قضى بالحمرة عند الخجل حالاً بنحو الفعليّة، وإلاّ فرمي النبي في آية الرمي مجاز، وهذا لا يقول به شيعي.

(٢) غير تام، فسيأتي في فصل الحقيقة والمجاز أنّ الله تعالى رتّب العقاب على العمل حالاً لا استقبالاً ، وهذا لا ينافي التوبة والشفاعة، ولا الخروج عن سلطان الله تعالى، ولا المعاقِب الخارجي.

(٣) هذا يرد على القائل بالجبر، أمّا القائل بالأمر بين الأمرين فلزوم الجزاء للعمل الاختياري، لا ينافي أنّ كلّ شيء بيد الله حدوثاً وبقاءً؛ فالله تعالى هو من جعل اللزوم وأفاضه تكويناً.

(٤) هذا الإشكال لا يرد على القائل بالأمر بين الأمرين، وإنّما على القول بالجبر والكسب، وغريبٌ جدّاً أنّ علمائنا في العصور المتأخرة، تصدّوا لرفع إشكال لا علاقة له بضروريّاتنا إطلاقاً.

(٥) ولا ينافيه أنّ الله تعالى قضى بأن يكون لكلّ فعل اختياري جزاءً لازماً في الحال، ثواباً أو عقاباً، كما قضى سبحانه تكويناً بهياج الدم عند الغضب، وحمرة الوجه عند الخجل، حدوثاً وبقاءً.

والمثوبة عند الموافقة، وله أن يعاقبه وله أن يعفو عنه[١]، وليس العقاب من جهة تحوّل الأعمال القبيحة إلى الصور المخوفة في الآخرة قهراً، **وأمّا كتاباً فهو ناص أنّ العقاب والثواب بيده تعالى وتحت سلطنته واختياره**، كما أنّ المغفرة والرحمة بيده سبحانه وكذلك السنة، هذا إضافة إلى **أنّ لازم ذلك بطلان الشفاعة ولغوية التوبة والدعاء وطلب المغفرة والرحمة**[٢]، فإذن هذه المحاولة في الحقيقة تكذيب للكتاب والسنة[٣]، فلذلك لا يمكن الالتزام بها .... .

العقل مستقل بأنّ العقاب على مخالفة التكليف بيده تعالى وتحت قدرته وسلطنته المطلقة، ولا يتصور أنّه تعالى غير قادر على العفو والمغفرة آنفاً[٤]...، إلاّ أنّك عرفت أنّ القول بأنّ العقاب من لوازم الأعمال والعقائد الفاسدة ذاتاً، أو من جهة تجسم تلك الأعمال والعقائد الفاسدة في الآخرة، قهراً، خلاف الضرورة... »[٥].اهـ.

قلت: كلّ ما قاله دام ظلّه، صياغة أخرى لما قاله السيد الخوئي، وهو مبني على عدم التمييز بين الإفاضة اللازمة المستقرة، التي لا تنفع معها التوبة والشفاعة كما هو صريح القرآن، وبين المتزلزلة المجامعة للشفاعة والتوبة، وكلّ هذا لا ينافي أنّه بيد الله تعالى، كما لا ينافي لزوم العقاب أو الثواب على العمل حالاً لا استقبالاً .

---

(١) هذا الكلام على إطلاقه باطلٌ؛ لما ورد في القرآن أنّ الله تعالى قضى أن لا يعفو عن المجرمين؛ لذلك فرقنا آنفاً بين الإفاضة اللازمة مع الشرط وعدم المانع، وبين المتزلزلة مع عدم الشرط والمانع.

(٢) نعم تبطل الشفاعة والتوبة والمغفرة في الإفاضة اللازمة المستقرّة، كما في قوله: ﴿فَمَا تَنْفَعُهُمْ شَفَاعَةُ الشَّافِعِينَ﴾ وقوله تعالى: ﴿**وَمَنْ خَفَّتْ مَوَازِينُهُ فَأُولَئِكَ الَّذِينَ خَسِرُوا أَنْفُسَهُمْ فِي جَهَنَّمَ خَالِدُونَ**﴾ .

(٣) بل إطلاق قوله دام ظلّه، يناقض قوله سبحانه: ﴿ فَمَا تَنْفَعُهُمْ شَفَاعَةُ الشَّافِعِينَ﴾ وقوله: ﴿اسْتَغْفِرْ لَهُمْ أَوْ لَا تَسْتَغْفِرْ لَهُمْ إِنْ تَسْتَغْفِرْ لَهُمْ سَبْعِينَ مَرَّةً فَلَنْ يَغْفِرَ اللهُ لَهُمْ ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ كَفَرُوا...﴾ .

(٤) في قوله الشريف مصادرة واضحة؛ فالقدرة الإلهيّة لا تتعلّق بما هو ممتنع في ذاته، كما في قوله تعالى: ﴿فَمَا تَنْفَعُهُمْ شَفَاعَةُ الشَّافِعِينَ﴾ وعلى سبيل المثال يمتنع عقلاً أن يعرج جبرائيل إلى مرتبة قاب قوسين أو أدنى، كما عرج النبي صلى الله عليه وآله؛ لعدم القابليّة .

(٥) المباحث الأصوليّة٣: ١٦٢ . مطبعة شريعت ، إيران. الطبعة الأولى ١٤٢٤هـ.

وفي القرآن الكريم إشارات كثيرة لما قلناه من الاستعداد وأنّ الإفاضة بنوعيها، اللازمة الأبديّة[١]، واللازمة المتزلزلة[٢]، مترتبة وجوباً على استعداد النفوس لها، بما لا ينافي مجامعة المتزلزلة للشفاعة والمغفرة؛ ضرورة أنّها غير مانعة من عدمها، بخلاف الأولى.

وممّا يدل على اللزوم حالاً، قوله تعالى: ﴿وَلَوْ أَنَّ أَهْلَ الْقُرَى آمَنُوا وَاتَّقَوْا لَفَتَحْنَا عَلَيْهِمْ بَرَكَاتٍ مِنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ وَلَكِنْ كَذَّبُوا فَأَخَذْنَاهُمْ بِمَا كَانُوا يَكْسِبُونَ﴾. وهو صريحٌ أنّ معنى: ﴿أَخَذْنَاهُمْ﴾ حجب باب السماء التي تفيض منها البركات، على من لا يستحق بسبب ملكاته المكتسبة =﴿ بِمَا كَانُوا يَكْسِبُونَ﴾ حالاً لا استقبالاً، وهذا لا ينافي أنّه بيد الله تعالى من أنّه سبحانه قضى به حدوثاً وبقاءً.

وكذا قوله سبحانه: ﴿وَيَاقَوْمِ اسْتَغْفِرُوا رَبَّكُمْ ثُمَّ تُوبُوا إِلَيْهِ يُرْسِلِ السَّمَاءَ عَلَيْكُمْ مِدْرَارًا وَيَزِدْكُمْ قُوَّةً إِلَى قُوَّتِكُمْ﴾ صريحٌ أنّ زيادة القوّة، والقوّة جوهر، متوقفة على ملكة الاستغفار والتوبة ، والنصوص في توقّف الإفاضة النفسيّة الجوهريّة، على استعداد النفس كثيرةٌ عن أهل البيت عليهم السلام..

الزبدة: غفل الشيخ الفياض تبعاً للسيّد الخوئي رضي الله عنه، عن أنّ لزوم ترتب العقاب على العمل حالاً، لا ينافي الشفاعة ولا التوبة؛ إذ اللزوم على قسمين: أبدي مانعٌ من عدمه، ومتزلزل غير مانع من عدمه كالشفاعة التي تستحقها النفس العاصية التي ما زال فيها استعداد لأن يفاض عليها الخير والغفران بالتوبة والعمل الصالح. وكلّ هذا لا ينافي أنّه بيد الله تعالى حدوثاً وبقاءً، وكيما نستوعب هذا الجليل جيّداً هاك الآتي..

---

(١) كما في قوله تعالى: ﴿ فَمَا تَنْفَعُهُمْ شَفَاعَةُ الشَّافِعِينَ﴾ وهي أبديّة لأنها مانعة من عدمها .

(٢) كما في قوله تعالى: ﴿إِلَّا مَنْ تَابَ وَآمَنَ وَعَمِلَ عَمَلًا صَالِحًا فَأُولَئِكَ يُبَدِّلُ الله سَيِّئَاتِهِمْ حَسَنَاتٍ﴾ فأمّا كونها لازمة؛ فلأنّ لكلّ فعل ردّة فعل حالاً ، وأمّا كونها متزلزلة؛ فلأنها غير مانعة من عدمها؛ فيمكن أن تجامع الشفاعة والمغفرة .

الإفاضة الإعداديّة بواسطة الملائكة!!

حينما يقول أهل الحكمة المتعالية وغيرهم بأنّ عالم العقل والجبروت، علّة لوجود عالم المثال والملكوت، وأنّ الثاني علّة لوجود الدنيا وعالم الناسوت، فالمقصود أنّها علل إعداديّة، قضى بها الله سبحانه لحكمة الابتلاء وامتحان الخلائق بالشقاء التدريجي، ليحيى من حيّ عن بينة، ويهلك من هلك عنها: ﴿**لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى اللهِ حُجَّةٌ**﴾.

قال الشيرازي رضي الله عنه: لا مؤثر في الوجود إلاّ الواجب، وإنّما ينسب العلية والتأثير إلى ما سواه من **المبادي العقلية والنفسية والطبيعية، من أجل أنّها شرائط ومعدات، لفيض الواحد الحق سبحانه**[١].

وقال السبزواري رضي الله عنه مبيّناً ﴿**تُجْزَوْنَ مَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ**﴾ : إنْ قيل: فيكون فاعل الثواب والعقاب نفس الإنسان، فكيف يكون الحقّ سبحانه مثيباً ومعذّباً ومعاقباً، كما في الكتاب والسنّة، والكلّ متفّق عليه؟!!.

قلنا: جاعل الوجود مطلقاً، وجاعل النور والظلمات هو الله تعالى، كما قالوا: لا مؤثر في الوجود إلاّ الله تعالى، إلاّ أنّ العقول والنفوس والقوى، جهاتٌ لفاعليّته ومخصصّات لفعله[٢]؛ **فالوجود سواء كان في مظاهر اللطف أو في مظاهر القهر، هو فيضه وسببه سبحانه، بلا واسطة أو بواسطة واحدة أو متعددة**، الحمد لله الذي برهانه أنْ ليس شأنٌ ليس فيه شأنه، وبوجه آخر وجود آثار النفس، بما هو وجود من الله تعالى، وبما هو مضاف إلى ماهيات الآثار[٣] من النفوس[٤].

---

(١) الأسفار ١ : ٨٥. دار إحياء التراث العربي، بيروت . الطبعة الثالثة سنة: ١٩٨١م.

(٢) كما في قوله سبحانه: ﴿ **ادْعُونِي أَسْتَجِبْ لَكُمْ**﴾ ففعليّة الاستجابة متوقفة على المخصص كالدعاء.

(٣) سيأتي بيان هذا لأهميّته في فصل الوجود الرابط للنفس، كما في قوله تعالى: ﴿ وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَكِنَّ اللهَ رَمَى﴾ وقوله سبحانه: ﴿**وَمَا تَشَاءُونَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللهُ**﴾.

(٤) حاشية الأسفار ٩: ٢٩٥. دار إحياء التراث العربي، بيروت . الطبعة الثالثة سنة: ١٩٨١م.

قلت: هذا هو الدين، من قال بغيره، أشرك برب العالمين، ومن ذلك أنّ الله تعالى قضى أن يقبض الأرواح بعزرائيل، وأن ينزل المطر بميكائيل، وأن يسأل الميت في قبره بمنكر ونكير...، مع أنّ الله غنيّ بذاته عن كلّ ذلك، وإنّما قضى سبحانه بذلك رحمة بنا ورعايةً لنا ولطفاً بحالنا، على منوال: ﴿ وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ رَمَى﴾ ..

إذا اتّضح هذا جليّاً؛ فإنّ الإفاضة الملكوتيّة، للنفس المستعدة لها، نتيجة انفعالها بملكاتها، هي أيضاً إعداديّة؛ لأنّها فيما قضى الله تعالى تفاض بواسطة الملائكة المدبرة لهذا العالم، فلقد قضى الله تعالى أنّ ملائكة التدبير، هي التي تفيض بالخير على الخلائق بالطاعة، كما أنّها تمنعه بالمعصية، كما هو صريح القرآن في غير موضع؛ كقوله تعالى: ﴿قَالُوا لَا تَخَفْ إِنَّا أُرْسِلْنَا إِلَى قَوْمِ لُوطٍ﴾.

وقوله تعالى في نبيّنا محمد صلى الله عليه وآله: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِلْعَالَمِينَ﴾ صريحٌ أنّه سبحانه قضى أن يكون نبيّنا علّة إعداديّة لإفاضة الرحمة على الخلائق في العوالم الثلاثة، ابتداءً من عالم العقل والجبروت، إلى عالم الملكوت والجنةوالنار، إلى هذا العالم.

ممّا يدلّ على أنّ الله تعالى قضى بأن تكون الإفاضة من قبل الملائكة إعداديّة، وأنّهم واسطة فيض، قدرتهم على تغيير النفوس الإنسانيّة جوهرياً، حسب استعدادها، خيراً أو شرّاً، والأخبار في هذا قطعيّة كثيرة..

منها: ما رواه الكليني عن أبي علي الأشعري، عن محمد بن عبد الجبار، عن صفوان بن يحيى، عن محمد بن مروان، عن فضيل بن يسار قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام ندعو الناس إلى هذا الأمر؟!.

فقال عليه السلام: «لا يا فضيل، إنّ الله إذا أراد بعبد خيراً، أمر ملكاً، فأخذ بعنقه، فأدخله في هذا الأمر طائعاً أو كارهاً»[1].

قلت: صحيح، وهذا الإسناد صحيح على الأظهر، فصفوان من أصحاب الإجماع.

---

(١) الكافي (ت: علي غفاري) ١: ١٦٧. دار الكتب الإسلاميّة، طهران.

وهو صريحٌ أو ظاهرٌ في أمور:

الأول: إنّ الإيمان، وهو جوهرٌ قدسي كما بيّنا آنفاً بالنصوص الثابتة، يفاض على نفس الإنسان بوسطة ملك من الملائكة على ما قضى الله تعالى، وهذا لا ينافي أنّ المفيض بالاستقلال هو الله وحده لا شريك له.

الثاني: قوله عليه السلام: (**إنّ الله إذا أراد بعبد خيراً...، أمر ملكاً فأدخله في هذا الأمر**) ظاهرٌ في خصوص من استعدّت نفسه لهذه الإفاضة، بما اكتسب من ملكات الخير؛ وإلاّ لزم وجود المعلول من دون علّة، والمظروف بلا ظرف، وهو ممتنع، ناهيك عن بطلانه كونه ظلم ينافي العدل الإلهي، وسيأتي النص على هذا في العنوان الآتي.

الثالث: قوله عليه السلام: (**طائعاً أو كارهاً**) ظاهرٌ جدّاً أنّ إفاضة ملكة الإيمان على خصوص هذه النفس التي أراد الله لها خيراً، لزوميّة قهريّة واجبة؛ كترتب المعلول على العلّة التامّة، لا مجال للاختيار فيها من هذه الجهة؛ فالعطشان يرتوي إذا شرب الماء، طائعاً كان أم مكرهاً، ولطالما أصرّ أساطين الحكمة المتعاليّة أنّ العلاقة بين النفس المستعدّة وبين ما يفاض عليها ممّا يناسب استعداها المسانخ لملكاتها، لزوميّة وجوبيّة، والنصوص الثابتة الآتية، تشهد على إصرارهم الشريف بيقين، ولا ينافي هذا أنّه بيد الله تعالى.

فمن ذلك ما رواه الكليني عن عدة من أصحابنا، عن أحمد بن محمد، عن ابن فضال، عن علي بن عقبة، عن أبيه قال: سمعت أبا عبد الله عليه السلام: «**إنّ الله عز وجل إذا كتب على عبد أن يدخل في هذا الأمر، كان أسرع إليه من الطير إلى وكره**»[1].

قلت: إسناده موثق صحيح دون كلام .

قوله عليه السلام: (كتب على عبد) ظاهرٌ جدّاً في التغيّر الجوهري للنفس؛ إذ الكتابة هينا تعني الجعل الجوهري، كما في قوله تعالى: ﴿ إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾ يشهد لذلك .

---

(١) الكافي (ت: علي غفاري) ١ : ١٦٧ . دار الكتب الإسلاميّة، طهران .

ما رواه الكليني عن علي بن إبراهيم، عن أبيه، عن ابن أبي عمير، عن عبد الحميد بن أبي العلاء، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «إنّ الله عز وجل إذا أراد بعبد خيراً، نكت في قلبه نكتة من نور، وفتح مسامع قلبه، **ووكّل به ملكاً يسدّده**، وإذا أراد بعبد سوءً نكت في قلبه نكتة سوداء، وسد مسامع قلبه، ووكّل به شيطاناً يضلّه، ثمّ تلا هذه الآية: ﴿ فَمَنْ يُرِدِ اللهُ أَنْ يَهْدِيَهُ يَشْرَحْ صَدْرَهُ لِلْإِسْلَامِ وَمَنْ يُرِدْ أَنْ يُضِلَّهُ يَجْعَلْ صَدْرَهُ ضَيِّقًا حَرَجًا كَأَنَّمَا يَصَّعَّدُ فِي السَّمَاءِ كَذَلِكَ يَجْعَلُ اللهُ الرِّجْسَ عَلَى الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ﴾»[1].

قلت: إسناده صحيح باتفاق .

وهو ظاهر في كلّ ما قلناه ، سوى قوله عليه السلام: (**وإذا أراد بعبد سوءً نكت في قلبه نكتة سوداء، وسد مسامع قلبه، ووكّل به شيطاناً يضلّه**) فليس معنى ذلك أنّ عند الله تعالى أو الملائكة عليهم السلام، نكتة سوداء؛ لتنزه عالم الكمال والقدس والنور عن كلّ نقص، وإنّما المقصود أنّ بيد الملائكة، فيما قضى الله تعالى، أن يمنعوا نزول الخير والنور على النفوس التي لا استعداد لها لذلك، وهذا يساوق زيادة الحجب الماديّة التسافليّة، وهو عين التخلية بينه وبين الشيطان ليتلعّب به كيفما شاء..

وروى الكليني بإسناده الصحيح عن حماد، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «**ما من قلب إلاّ، وله أذنان على إحداهما ملك مرشد، وعلى الأخرى شيطان مفتن، هذا يأمره وهذا يزجره..؛ الشيطان يأمره بالمعاصي، والملك يزجره عنها، وهو قول الله عز وجل: ﴿عَنِ الْيَمِينِ وَعَنِ الشِّمَالِ قَعِيدٌ، مَا يَلْفِظُ مِنْ قَوْلٍ إِلَّا لَدَيْهِ رَقِيبٌ عَتِيدٌ﴾**»[2].

وبإسناده الصحيح عن أبي بصير، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «**إنّ للقلب أذنين، فإذا هم العبد بذنب قال له روح الإيمان: لا تفعل وقال له الشيطان: افعل...**»[3].

---

(١) الكافي (ت: علي غفاري) ٢: ٢١٤. دار الكتب الإسلاميّة، طهران .

(٢) الكافي (ت: علي غفاري) ٢: ٢٦٧. دار الكتب الإسلاميّة، طهران .

(٣) الكافي (ت: علي غفاري) ٢: ٢٦٧. دار الكتب الإسلاميّة، طهران .

النصّ في توقّف الإفاضة على استعداد النفس

روى الكليني رضي الله عنه، عن علي بن إبراهيم، عن أبيه، عن عثمان بن عيسى، عن ابن أذينة، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «**إنّ الله عز وجل خلق قوماً للحق، فإذا مرّ بهم الباب من الحق، قبلته قلوبهم، وإن كانوا لا يعرفونه، وإذا مرّ بهم الباب من الباطل، أنكرته قلوبهم وإن كانوا لا يعرفونه، وخلق قوماً لغير ذلك، فإذا مرّ بهم الباب من الحق أنكرته قلوبهم، ون كانوا لا يعرفونه، وإذا مر بهم الباب من الباطل، قبلته قلوبهم وإن كانوا لا يعرفونه**»[١].

قلت: إسناده صحيح، أو موثّق صحيح .

قوله عليه السلام: (**قبلته قلوبهم**) أي: نفوسهم، وهو كالصريح في استعداد النفس لذلك فيفاض عليها النور من الملكوت الأعلى، إفاضة جوهريّة لدنيّة (**وإن كانوا لا يعرفونه**) بالكسب الدنيوي وإعمال النظر، وكذا : (**وخلق قوماً لغير ذلك**) في المقابل.

فقوله عليه السلام: (**الله عز وجل خلق قوماً للحق**) لما لهم من استعداد لقبوله، وإلاّ لزم الظلم والقبح، بل امتناع اختصاصهم بذلك للزوم الترجيح بلا مرجّح، وقوله تعالى: ﴿وَاللهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الْفَاسِقِينَ﴾[٢] نصٌ فيما قلناه أو إرشادٌ له، وكذا: ﴿ إِنَّ اللهَ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ﴾[٣] و: ﴿وَاللهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الْكَافِرِينَ﴾[٤]، و: ﴿إِنَّ اللهَ لَا يَهْدِي مَنْ هُوَ كَاذِبٌ كَفَّارٌ﴾[٥]. فهذه الآيات صريحةٌ في بطلان استعداد نفوسهم للهداية؛ لبطلان هداية من كانت ملكة الفسوق والكذب في نفسه راسخة، مانعة من عدمها.

---

(١) الكافي (ت: علي غفاري) ٢: ٢١٤. دار الكتب الإسلاميّة، طهران.

(٢) سورة المائدة: ١٠٨.

(٣) سورة المائدة: ٥١.

(٤) سورة البقرة: ٢٦٤.

(٥) سورة الزمر: ٣.

وروى الكليني عن عدة من أصحابنا، عن أحمد بن محمد بن عيسى، عن محمد بن إسماعيل، عن إسماعيل السراج[١]، عن ابن مسكان، عن ثابت بن سعيد[٢] قال: قال أبو عبد الله عليه السلام: «**لا يقول أحد عمّي وأخي وابن عمي وجاري؛ فإنّ الله إذا أراد بعبد خيراً، طيّبَ روحه، فلا يسمع معروفاً إلاّ عرفه، ولا منكراً إلاّ أنكره، ثمّ يقذف الله في قلبه كلمة يجمع بها أمره**»[٣].

قلت: صحيح بشهادة ما تقدّم، وهذا الإسناد مختلف فيه، ضعيف على المشهور.

وروى أيضاً عن علي بن إبراهيم، عن أبيه، عن ابن أبي عمير، عن كليب بن معاوية، الصيداوي قال: قال لي أبو عبد الله عليه السلام: «**إيّاكم والنّاس؛ إنّ الله عز وجل إذا أراد بعبد خيراً، نكت في قلبه نكتة، فتركه وهو يجول لذلك ويطلبه**»[٤].

قلت: إسناده صحيح.

مضى وسيأتي أنّ المقصود بالنكتة هيهنا، روحاً جوهريّة، هي روح الإيمان، التي هي رتبة نازلة من الروح القدس، ولك أن تقول هي رتبة من العلم اللدني، أو النور، أو الهداية، ما شئت فعبّر، فكلها في الجملة بمعنى؛ حسبنا قوله تعالى: ﴿يُرِيدُونَ أَنْ يُطْفِئُوا نُورَ اللهِ بِأَفْوَاهِهِمْ وَيَأْبَى اللهُ إِلَّا أَنْ يُتِمَّ نُورَهُ وَلَوْ كَرِهَ الْكَافِرُونَ﴾ .

وفي المقابل قال تعالى: ﴿أُولَئِكَ الَّذِينَ أُبْسِلُوا بِمَا كَسَبُوا لَهُمْ شَرَابٌ مِنْ حَمِيمٍ وَعَذَابٌ أَلِيمٌ بِمَا كَانُوا يَكْفُرُونَ﴾[٥]. وهو صريحٌ أنّ المبسل: من سلّم نفسه للخسّة والعذاب بما كسب، وحبسها عن الرحمة بما اجترح، وأبطل استعداده لكل خير.

---

(١) الصحيح عن أبي إسماعيل السراج. وهو عبد الله بن عثمان روى له ابن قولويه في الكامل.

(٢) الصحيح ثابت أبي سعيد، وهو مجهول الحال .

(٣) الكافي (ت: علي غفاري) ١ : ١٦٦ . دار الكتب الإسلاميّة، طهران.

(٤) الكافي (ت: علي غفاري) ٢: ٢١٢. دار الكتب الإسلاميّة، طهران.

(٥) سورة الزمر: ٣.

عويصة الإفاضة التسافليّة ومعناها؟!!

الله تعالى خيرٌ محض، ونورٌ صرف، وكمال تام، وكذا الملائكة في عالم التدبير؛ كونها ظلٌّ لخير الله تعالى، وتجلّ نازل لنوره، وشعاع لكماله التام؛ لذلك فالإفاضة الجوهريّة الارتقائيّة على نفس جعفر الإنسانيّة مثلاً، لتكون ذاتاً ملائكيّة واضح في المعقول ناهيك عن المنقول؛ ضرورة أنّ الملائكة عندها من النور ما يمكن أن تفيضه على ما هو أدنى منها، كونها، على ما أراد الله تعالى، علّة إعداديّة مدبّرة لما دونها في رتبة الوجود؛ كإفاضة الصورة الجوهريّة الملائكيّة على الإنسان الخيّر ليكون ملكاً من جنس الملائكة..

لكن لا يمكن عكس ذلك؛ فكيف يمكن أن تفيض الملائكة على ما دونها، بما هي منزّهة عنه ذاتاً؛ كإفاضة النفس العاتية القرديّة، على العاتين من البشر؟!!.

قلنا بإيجاز: المقصود بالإفاضة التسافليّة: طرد النفوس الإنسانيّة المنفعلة بملكات الشر الراسخة، طرداً جوهريّاً من عالم الإنسانيّة إلى العالم الأخسّ الأسفل، بأن تحجبهم الملائكة عن ذلك النور، وعن الاستعداد للارتقاء فضلاً عن البقاء على الإنسانيّة..

بيان ذلك أنّ النفس، وإن كانت إنسانيّة أول وجودها في هذا النشأة بالفعل، إلاّ أنّها بالقوة والاستعداد كلّ الأنواع الأخرى، ارتقاءً أو تسافلاً، خيراً أو شرّاً ..

فالإفاضة الارتقائيّة تعني: رفع الحجب الماديّة عن النفس بوسيلة ملائكة النور المقربين، كما رفعت الحجب الماديّة عن نفس جعفر الطيّار الخيّرة؛ لتكون ملائكيّة بعد أن كانت إنسانيّة مثقلة بحجب المادة الإنسانيّة؛ فليست الإفاضة الارتقائيّة إضافة جوهر آخر للنفس من خارج النفس، وإنّما تنزيهها عن الحجب الماديّة الطبيعيّة لتعود ملكوتيّة أولاً، ومن ثمّ لتعود إلى عالمها الأول عالم العقل ثانياً، فهذا معنى الإفاضة الارتقائيّة، إنّها تنزيه النفس عن الحجب، والحجب هي المادة بنوعيها الدنيوي والملكوتي.

روى الكليني عن معاوية بن عمار عن الصادق عليه السلام بإسناد صحيح قال: **«إنّ في السماء ملكين موكلين بالعباد، فمن تواضع لله رفعاه، ومن تكبر وضعاه»**(١).

ولا يخفى فإنّ للنفس الإنسانيّة عند الحكماء الإلهيين نحو وجود أشرف في عالم العقل، فلمّا تركت الأولى هناك، أنزلها الله تعالى إلى عالم الذر؛ لتتطهّر في اختبارات هذا العالم الملكوتي، لغرض رفع الحجب الملكوتيّة عنها، لتعود إلى عالمها العقلي وتكون عقلاً بالفعل، فلمّا فشلت في هذا الاختبار، تملكتها مَلَكَة الفشل مرّة أخرى؛ لذلك أنزلها الله تعالى إلى عالم الدنيا، كيما تتطهّر بما أودع فيها من قوّة الانفعال بملكات الخير الراسخة، لتكون مستعدّة لأن ترفع عنها الملائكة الحجب الدنيويّة للرجوع إلى ما كانت عليه.

فالإفاضة الجوهريّة الارتقائيّة تعني: تحرير النفس من الحجب الماديّة.

وربما اتّضح معنى الإفاضة الجوهريّة التسافليّة، ممّا ذكرنا أعلاه؛ إذ لا تعني إلاّ كثرة الحجب الماديّة، المترتبّة في الوجود، على انفعالات النفس بملكاتها الشريّة الراسخة، على ما قضى الله تعالى ولا رادّ لقضائه.

إذ الإفاضة التسافليّة تعني: حبس النفس بالحجب الماديّة.

فمعنى إفاضة الصورة القرديّة لعتاة بني إسرائيل، هو إنزالها من عالمها الإنساني إلى العالم القردي، ولا ريب أنّ عالم النفس الإنسانيّة؛ لكونها عاقلة ناطقة، أشرف من عالم النفس القرديّة العاتية التي حجب الله تعالى عنها العقل الهيولاني= الاستعداد للتعقّل.

وقد يقال: كيف تكون النفس الناطقة نفساً قرديّة، وهما متباينان ذاتاً؟!.

قلنا: ذكرنا كثيراً أنّ النفس الإنسانيّة على أصالة الوجود التشكيكيّة والحركة الجوهريّة وماديّة النفس، وإن كانت ناطقة بالفعل، بيد أنّها كلّ الأنواع بالقوّة؛ فمع التسافل والعتو تكون النفس الناطقة قرداً بإفاضة ما يحجب استعدادها لأن تكون عقلاً بالفعل، أو حجب الاستعداد عن جهة من جهاته؛ فلا مانع من أن يحجب الله تعالى حيثيّة

---

(١) الكافي (ت: علي غفاري) ٢: ١٢٢. دار الكتب الإسلاميّة، طهران.

إدراك الخير والشرّ، وتبقى حيثيّة إدراك الكليّات؛ كما في قوله تعالى: ﴿أَتَأْمُرُونَ النَّاسَ بِالْبِرِّ وَتَنْسَوْنَ أَنْفُسَكُمْ وَأَنْتُمْ تَتْلُونَ الْكِتَابَ أَفَلَا تَعْقِلُونَ﴾.

بهذا البيان تحلّ عويصة إضلال الشيطان لبني آدم..؛ فقوله تعالى: ﴿إِنَّمَا اسْتَزَلَّهُمُ الشَّيْطَانُ بِبَعْضِ مَا كَسَبُوا﴾ وقوله سبحانه: ﴿إِنَّ عِبَادِي لَيْسَ لَكَ عَلَيْهِمْ سُلْطَانٌ إِلَّا مَنِ اتَّبَعَكَ مِنَ الْغَاوِينَ﴾ صريحٌ أنّ إضلال الشيطان للإنسان، مشروطٌ بانفعال النفس بالملكات الشريّة المكتسبة أولاً، لتتسافل بالحجب الماديّة عليها ثانياً..

يعبّر القرآن الكريم عن هذه الحجب بالغشاوة: ﴿أَفَرَأَيْتَ مَنِ اتَّخَذَ إِلَهَهُ هَوَاهُ وَأَضَلَّهُ اللهُ عَلَى عِلْمٍ وَخَتَمَ عَلَى سَمْعِهِ وَقَلْبِهِ وَجَعَلَ عَلَى بَصَرِهِ غِشَاوَةً فَمَنْ يَهْدِيهِ مِنْ بَعْدِ اللهِ أَفَلَا تَذَكَّرُونَ﴾ وهو نصٌ صريحٌ أنّ إضلال الله تعالى للضالين من عباده، المنفعلة نفوسهم بالملكات الشريّة، يعني جعل غشاوة ورين على هذه النفوس، على أنّ معنى جعل الغشاوة، إنزالهم من عالمهم الإنساني النوراني، إلى العالم الأدنى المسانخ للشيطاني.

وبإيجاز فالإفاضة التسافليّة تعني: جعل الغشاوة على النفوس، وحبسها بالحجب الماديّة، وهو معنى إنزالها من عالم الإنسانيّة، إلى عالم القرديّة أو الشيطانيّة أو عالم الجهنّميّة، أمّا الإفاضة الارتقائيّة فعكس ذلك تماماً، وقوله تعالى: ﴿ ظُلُمَاتٌ بَعْضُهَا فَوْقَ بَعْضٍ إِذَا أَخْرَجَ يَدَهُ لَمْ يَكَدْ يَرَاهَا وَمَنْ لَمْ يَجْعَلِ اللهُ لَهُ نُورًا فَمَا لَهُ مِنْ نُورٍ﴾ طوى كلّ من الإفاضتين.

قوله تعالى: ﴿ كَلَّا بَلْ رَانَ عَلَى قُلُوبِهِمْ مَا كَانُوا يَكْسِبُونَ﴾ صريحٌ في الرين وهو حجاب يحجب النفس عن القرب الإلهي، بما اكتسبت من ملكة الكذب الراسخة ﴿كَلَّا إِنَّهُمْ عَنْ رَبِّهِمْ يَوْمَئِذٍ لَمَحْجُوبُونَ﴾ عن العالم الأشرف، بإنزالهم إلى أخسّ عالم ﴿ثُمَّ إِنَّهُمْ لَصَالُو الْجَحِيمِ﴾ وهو أخسّ ما في الوجود المادي، عين العذاب وعين الحجب التامة، وفي المقابل تماماً: ﴿كَلَّا إِنَّ كِتَابَ الْأَبْرَارِ لَفِي عِلِّيِّينَ﴾ أشرف محلّ؛ لتنزّهه عن كلّ حجب الماديّة بدليل ﴿...يَشْهَدُهُ الْمُقَرَّبُونَ﴾ من عالم النور، وهو المنزه عن أغلب الحجب.

فيعني قوله عليه السلام: «ووكّل به شيطاناً يضلّه» بمعونة الآية أعلاه، أنّ المانع من إضلال إبليس بني آدم، هو النور والهداية المفاضة عليهم من الله تعالى بواسطة الملائكة

عليهم السلام، بما كسبوا من خير، فإذا منع الله تعالى نزول النور عليهم بما جترحوا من الشرّ، أضحوا مرتعاً خصباً لإبليس والعياذ بالله، كما في رواية القفندر الآتية؛ وقد قال تعالى: ﴿إِنَّ عِبَادِي لَيْسَ لَكَ عَلَيْهِمْ سُلْطَانٌ إِلَّا مَنِ اتَّبَعَكَ مِنَ الْغَاوِينَ﴾ والسلطان هو الحجب المادية التي بها يمكن لأبليس أن يضل النفوس المختارة للغواية، وإلاّ فلا ..

قال الشيرازي رضي الله عنه: للطاعة تأثيراً في النفس بالتنوير، وللمعاصي تأثيراً فيها بالقسوة والظلمة، وبأنوار الطاعة يستحكم مناسبة النفس، من استعدادها لقبول المعارف الالهية ومشاهدة حضرة الربوبية، وبالقسوة والظلمة، يستعد للبعد والحجاب عن مشاهدة الجمال الالهي؛ فالطاعة مورِثةٌ لذة المشاهدة بواسطة الصفاء والنور الّذي يحدث في النفس، والمعصية مولِّدة للحجاب بواسطة القسوة والظلمة التي تحدث عنها.

وبين الحسنات والسيئات، تضاد وتعاقب على النفس، كما قال تعالى: ﴿إِنَّ الْحسنات يُذْهِبْنَ السَّيِّئَات﴾ وقال: ﴿وَلَا تُبْطِلُوا أَعْمَالكم﴾، وقال صلى الله عليه وآله: «اتبع السيئة بالحسنة تمحها» والآلام ممحصات للذنوب، ولذلك قال صلى الله عليه وآله: «إنّ الرجل ليثاب حتى بالشوكة التي تصيب رجله». وقال: «الحدود كفارات لأهلها».

والظالم يتبع شهوته بالظلم، وفيه ما يقسّي القلب، ويسوّد لوح النفس، فيمحو أثر النور الّذي يكون من طاعته؛ فكأنّه أحبط طاعته، والمظلوم يرتاض نفسه وتنكسر شهوته ويستكين قلبه ويرجع الى الله تعالى، فيفارقه الظلمة والقسوة التي حصلت له من اتّباع الشهوات؛ فكأنّ النور انتقل من قلب الظالم إلى قلب المظلوم، وانتقل السواد والظلمة من قلبه إلى قلب الظالم[1].اهـ.

قلت: هذا إيجازٌ بارعٌ لكل ما قلناه وما لم نقله، فاستوعبه جيّداً.

---

(١) شرح أصول الكافي(ت:محمد خواجوي)٢: ٨٥. مطالعات وتحقيقات فرهنكي، إيران.

الإفاضة التسافليّة، رواية القفندر نموذجاً

روى الكليني رضي الله عنه، عن محمد بن يحيى، عن أحمد بن محمد بن عيسى، عن ابن محبوب عن إسحاق بن جرير، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «إذا أغير الرجل في أهله أو بعض مناكحه من مملوكه، فلم يغر، بعث الله عز وجل إليه طائراً يقال له: **القفندر** حتى يسقط على عارضة بابه، ثمّ يمهله أربعين يوماً، ثمّ يهتف به إنّ الله غيور يحبّ كلّ غيور، فإنْ هو غار وغير، وأنكر ذلك فأنكره، وإلاّ طار حتى يسقط على رأسه، فيخفق بجناحيه على عينيه، ثمّ يطير عنه، **فينزع الله عز وجل منه بعد ذلك روح الإيمان، وتسمّيه الملائكة الديوث**»(١).

قلت: إسناده صحيح .

ورواه عن علي بن إبراهيم، عن أبيه، عن حماد بن عيسى، عن إسحاق بن جرير قال: سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: «**إنّ شيطاناً يقال له: القفندر**، إذا ضُرِبَ في منزل الرجل أربعين صباحاً بالبَرْبَط، ودخل عليه الرجال، وضع ذلك الشيطان كلّ عضو منه على مثله من صاحب البيت، ثم نفخ فيه نفخة، فلا يغار بعد هذا..؛ حتى تؤتى نساؤه فلا يغار»(٢).

قلت: إسناده صحيح .

قوله عليه السلام: (**فينزع الله عز وجل منه بعد ذلك روح الإيمان**) طرده من هذه المرتبة الشريفة المنزهة عن كثيرٍ من الحجب الماديّة، إلى عالم الخسّة والحجب المانعة من الارتقاء والرقي، والحديث صريحٌ أنّ الشيطان (القفندر) لا سلطان له على البشر إلاّ إذا استعدوا للتسافل بالبربط وغيره، والبَرْبَط آلة موسيقيّة، لها صدر كصدر البط، قد يطلق عليها العود كما ورد في الأخبار الصحيحة.

(١) الكافي (ت: علي غفاري) ٥: ٥٣٦. دار الكتب الإسلاميّة، طهران.

(٢) الكافي (ت: علي غفاري) ٥: ٥٣٦. دار الكتب الإسلاميّة، طهران.

فإذا ما سأل كثيرٌ من المؤمنين عن العلّة الواقعيّة لتحريم العود أو البربط؟!!.

قلنا بإيجاز: لا دليل أقوى من الواقع الخارجي؛ فنسبة العهر والزنا وأولاد الحرام في المجتمعات البربطيّة، المبرّزة في مهنة ضرب العود، أعلى بكثير ممّن هم دونهم، وصدق آل محمد فيما قالوا في الصحيح الآنف وغيره صلوات الله عليهم.

روى الكليني بإسناد صحيح على الأظهر، عن مسعدة بن زياد، قال: كنت عند أبي عبد الله عليه السلام، فقال له رجل: بأبي أنت وأمي إنّني أدخل كنيفاً لي ولي جيران عندهم جوار يتغنين **ويضربن بالعود**، فربما أطلت الجلوس استماعاً منّي لهن!!. فقال عليه السلام: «**لا تفعل**... أما سمعت الله عز وجل يقول: ﴿إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّ أُولَئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْئُولًا﴾؟! قم فاغتسل وسل ما بدا لك، فإنّك كنت مقيماً على أمر عظيم، ما كان أسوأ حالك لو مت على ذلك، احمد الله وسله التوبة من كلّ ما يكره؛ فإنّه لا يكره إلّا كل قبيح، والقبيح دعه لأهله فإنّ لكلٍ أهلاً»[١].

وروى الكليني بإسناد صحيح بإجماع عن منصور بن حازم، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «**من تعصّب، أو تُعُصِّبَ له، فقد خلع ربقة الإيمان من عنقه**»[٢].

وروى الكليني، عن أبي علي الأشعري، عن محمد بن عبد الجبار، عن صفوان بن يحيى، عن خضر، عن محمد بن مسلم، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «**من تعصّب عصّبه الله بعصابة من نار**»[٣].

قلت: إسناده صحيح على الأظهر ، فصفوان من أصحاب الإجماع .

وبأدنى مقارنة بين الخبرين الشريفين ينتج أنّ من تعصّب:

خلع ربقة الإيمان من عنقه = عصبّه الله تعالى بعصابة من نار

---

(١) الكافي (ت: علي غفاري) ٦: ٤٣٢. دار الكتب الإسلاميّة، طهران.

(٢) الكافي (ت: علي غفاري) ٢: ٣٠٧. دار الكتب الإسلاميّة، طهران.

(٣) الكافي (ت: علي غفاري) ٢: ٣٠٧. دار الكتب الإسلاميّة، طهران.

الزبدة: دخول النار معلولٌ وجوديّ لخلع ربقة الإيمان .

وبإيجاز شديد فالإفاضة التسافليّة، تعني : طرد النفس الشريرة عن عالم النور، إلى عالم المادّة الخسيس، لا أنّ معناها إفاضة نفساً خسيسة من عالم النور كما ربما توهّم البعض؛ فمعنى قوله تعالى: ﴿قُلْنَا لَهُمْ كُونُوا قِرَدَةً خَاسِئِينَ﴾ زيادة الحجب الماديّة الخسيسة على عين نفوسهم الإنسانيّة لتكون قرديّة، بطردها من عالم النور المنزه عن ذلك، وهو معنى أصالة الوجود التشكيكيّة؛ فحقيقة عالم الإمكان جوهر العقل، والنفس رقيقةٌ له، كما أنّ المادّة رقيقة للنفس.

بالجملة: أخس مراتب العقل، هو ما لاباس أخس مراتب الماديّة، وهي جهنّم، وأشرف مراتبه ما تنزه عن مطلق المادة، سواء أكانت جنتية أم طبيعيّة دنيويّة أم جهنميّة.

حاصل ما تقدّم: الإفاضة التسافليّة تعني:

أولاً: طرد الملائكة للنفس الشريرة من عالم النور، على ما قضى الله تعالى.

ثانياً: الطرد هو: حبس النفس بحجب المادة الجهنمية (الرين) كلّ نفس بحسبها.

ثالثاً: إذا انحجبت النفس بحجب المادة أضحت في متناول إبليس.

المرددون بين الملكة والحال!!

اتضح ممّا تقدم أنّ الملكة الراسخة إمّا خير تام مانعٌ من عدمه، كما في الملائكة، وإمّا شرٌ تام مانعٌ من عدمه، كما في الشيطان، وأمّا ليست راسخة، بين بين، كالآتي:

الصنف الأول: أهل الخير التام.

وهؤلاء قلة من البشر قليلة، وهم من تحققت عندهم ملكة العقل والخير بالفعل؛ لكونهم أمعنوا في عمل الخيرات إلى درجة استحالة -عادةً أو عقلاً(١)- صدور الشرور عنهم، أي: إلى درجة تلاش الخسة والشرور في ذواتهم وأفعالهم، فصورتهم الجوهرية الملكوتية حين الموت أو الاستشهاد، إمّا صورة ملك من الملائكة كجعفر الطيار، أو صورة شهداء بدر وكربلاء، حيث أنّ أبدانهم بعد استشهادهم أضحت ملكوتية جنتية، لا تعمل فيها قوانين الدنيا القائمة على الفساد والخروج من القوّة إلى الفعل.

وتفسير ذلك أنّ الاستشهاد بتلكم الهمم القدسية، ارتقى بنفوسهم لأن يفاض عليها جواهر نوريّة وملكوتيّة، فتغيرت نفوسهم جوهرياً لتكون أشدّ وجوداً ونوريّة، وبما أنّ البدن تابع للنفس تبعيّة المعلول للعلة، والرقيقة للحقيقة، وجب أن تتحول أبدانهم، من دنيوية فانية إلى ملكوتية شريفة باقية كما في شهداء بدر، أو إلى نور منزه عن البدن، كما في قاطبة المعصومين في نحو وجودهم النوري.

الصنف الثاني: أهل الشر التام.

هؤلاء أيضاً قلة من البشر قليلة، وهم من تحققت وتجسدت عندهم ملكة الشر بما أمعنوا في رذائل الأعمال، كالعتو والطغيان، إلى درجة استحالة صدور الخير عنهم: ﴿خَتَمَ اللهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ وَعَلَى سَمْعِهِمْ وَعَلَى أَبْصَارِهِمْ غِشَاوَةٌ وَلَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ﴾ .

---

(١) فالاستحالة في الملكة الراسخة عقلي؛ لذلك يمتنع زوالها عن النفس، وأمّا في الملكة غير الراسخة فالاستحالة عاديّة، بمعنى يعسر زوالها مع إمكانه، بل وقوعه كما في بلعم بن باعوراء.

وإنّما قلنا: عادةً أو عقلاً، مع أنّه لا يصدر إلاّ الخير عنهم؛ إشارة لما قلناه من احتمال صدور ترك الأولى.

أبدان هؤلاء الخبيثين تابعة لذواتهم الخسيسة الشريّة الخبيثة؛ لما ذكرناه من السنخيّة؛ لذلك تظهر صورهم الملكوتيّة الشريّة الخبيثة، في الحياة الدنيا، على هيئة قرد أو خنزير أو كلب أو وزغ أو غير ذلك، وعلّة ظهور هذه الهيئات في الدنيا قبل الآخرة، مع ندرة ذلك؛ لانتفاء قابليّة صدور الخير عنهم نهائيّاً؛ فليست نفوسهم كالنفوس الناقصة والمتوسطة التي ستستكمل فعليتها يوم القيامة على السراط؛ إذ قد انتفت قابلية نفوسهم على الاستكمال في جانب الخير نهائيّاً، وكذا انتفت قابليّة نفوسهم على الشر؛ إذ قد بلغوا فيه الغاية القصوى، إلى درجة الفعليّة التامّة، هذا وهم مازالوا في هذه الدار؛ فتبّاً لهم، كما قال سبحانه: ﴿ فَقَالُوا يَالَيْتَنَا نُرَدُّ وَلَا نُكَذِّبَ بِآيَاتِ رَبِّنَا وَنَكُونَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ (٢٧) بَلْ بَدَا لَهُمْ مَا كَانُوا يُخْفُونَ مِنْ قَبْلُ وَلَوْ رُدُّوا لَعَادُوا لِمَا نُهُوا عَنْهُ وَإِنَّهُمْ لَكَاذِبُونَ﴾(١).

فإذا انعدمت في نفوسهم قابليّة فعل الخير تماماً، كما في نفوس أصحاب السبت مثلاً، برسوخ ملكة الشر نهائيّاً، انتفت أبدانهم الدنيويّة وهوياتهم الإنسانيّة ليكونوا ﴿قِرَدَةً خَاسِئِينَ﴾ ضرورة تبعيّة البدن للنفس تبعيّة السنخ لسنخه، بل هي علّة صوريّة له، وأيضاً فالغرض من بدن الإنسان الدنيوي، عمل الخير بالفطرة المودعة في ذاته، وافتراض وجوده، مع رسوخ ملكة الشرّ المانعة من عدمها، سفه ممتنع في فعل الله تعالى، ناهيك عن كونه ممتنعاً بالذات؛ لانعدام القابليّة والاستعداد تماماً.

الصنف الثالث: المرددون بين الخير والشر

هؤلاء هم أكثر الخلق؛كالأطفال والمستضعفين، وأهل الفترة ومن ورد فيهم: ﴿ خَلَطُوا عَمَلًا صَالِحًا وَآخَرَ سَيِّئًا عَسَى اللهُ أَنْ يَتُوبَ عَلَيْهِمْ إِنَّ اللهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ ﴾(٢) .

فهؤلاء ، وهم أكثر الخلق لم تنعدم فيهم، قابليّة الارتقاء والتسافل، خيراً أو شرّاً، حتى بعد مماتهم؛ لعدم وصول نفوسهم رتبة الملكة الراسخة المانعة من عدمها، فوجب أن يكون لهم بدنٌ أخروي تستكمل به النفس فعليّتها؛ لتتأهّل إلى عالم الجنّة أو النار، وإلاّ

---

(١) سورة الأنعام:٢٧-٢٨.

(٢) التوبة: ١٠٣.

امتنع عليهم دخول الجنّة أو النّار قبل الاستكمال، ولا يتم هذا إلاّ ببدن على ما قضى الله تعالى..؛ وبإيجاز فإذا انتقلت نفوسهم الناقصة إلى الآخرة، استكملت هناك ببدنها الأخروي بما قضى الله عليها من اختبارات السراط على ما ألمحنا آنفاً.

إذا اتّضح هذا، فجلّ الخلق حتى أغلب الكفّار غير المعاندين، ممّن يصلح لأن يندرج في قائمة المستضعفين أو القاصرين، لم يتعدوا مرتبة الفعل والحال، بل الملكة غير الراسخة، فلم تنتف غاية نفوسهم بأن تتعلق ببدن ما؛ كونه ما زال واسطة لتحقيق غرض الله في اختبارها الدنيوي أو الأخروي... .

وبالجملة: المرددون بين الحال والملكة غير الراسخة، تتعلق أبدانهم بما يلائم ذلك تعلّقاً غير راسخ، أي جائز الزوال، بل لا مانع من اجتماع ملكاتهم المتنافية خيراً أو شرّاً، إذا كانت غير راسخة؛ لتتعلق حين ذاك ببدن مثالي يجمع كلّ هذه الأخلاق غير الراسخة؛ كما لو تعلقت نفس الإنسان الراضي بالحمق لنفسه، ببدن إنساني له رأس حمار، أو تعلق نفس المسلم المرابي ببدن إنساني له أنياب كأنياب السباع وهكذا..

وهذا فيمن اجتمعت عنده ملكات شريّة غير راسخة، غير مانعة من عدمها، وأمّا إذا منعت من عدمها في أقصى درجة، فليس هناك إلاّ هيئة واحدة وهي هيئة الشيطان، كما قال تعالى: ﴿شَيَاطِينَ الْإِنْسِ وَالْجِنِّ﴾ وكذا الكلام في المؤمن الكامل؛ إذ ليس له إلّا هيئة جنتيّة نوريّة مانعة من عدمها، وإن اختلفت مرتبها من مؤمن إلى آخر.

كلمة جامعة للشيرازي أنّ العمل ظلّ العامل

قال الصدر الشيرازي: فإن قلت: فإذا كانت النفوس كلّها مترقية متوجهة نحو الكمال الوجودي(١)، حتى الفسقة والجهال، والأرذال فما وجه الشقاوة الأخروية؟!!!.

أقول: منشأ الشقاوة أيضاً ضرب من الكمال؛ لأنّ النفس وإن استقلت بضرب من الوجود، لكن لما اعتادت في هذه النشأة بأفعال وأعمال قبيحة شهوية، أو غضبية، أو تمكنت فيها العقائد الفاسدة، فعند خروجها عن الدنيا، ورفع الغشاوة عن بصرها، تتعذب بما يتبعها من سوء العادات، والشوق إلى المشتهيات الخسيسة الدنياوية، وبالاعتقادات الفاسدة، والجهالات الراسخة.

و توضيح ما ذكرناه: أنّه ما من نفس إنسانية إلاّ ولها وجود استقلالي، بعد موتها الطبيعي، عن هذا البدن، ولها بحسب ما لها من الأفعال والأعمال المؤدية إلى الأخلاق والملكات، نوعٌ تَحَصَّلَ في الوجود والفعلية(٢)، سواء كانت تلك الأخلاق فاضلة ملكية، أو شيطانية، أو سبعية، أو بهيمية، فإنْ خرجت النفس الإنسانية في مدة كونها العنصري، وحياتها الطبيعية، ونشأتها الدنيوية، عن القوة الهيولانية(٣)، التي كانت لها في أصل هذه الفطرة، وصارت بالفعل(٤) بحسب ما حصل لها من الملكات، تصوّرت

---

(١) وهو قوله تعالى: ﴿كُلٌّ إِلَيْنَا رَاجِعُونَ﴾ خيراً أم شرّاً، ارتقاءً أم تسافلاً، وقد تقول: عقلنا كمال أهل الجنة، فما هو كمال أهل النار الوجودي ؟!!.

قلنا: المقصود بالكمال الوجودي، عالم الفعليّة التامّة ؛ فكما أنّ نعيم الجنّة فعليّة تامّة ووجود كامل لا نقص فيه، فكذلك عذاب النار، تام لا نقص فيه، فهذا معنى الكمال الوجودي.

بالجملة: الكمال الوجودي هو: المنزه عن الخروج من القوة إلى الفعل، كما في عالم الدنيا.

(٢) كالنوع الملائكي لجعفر الطيّار، بعد أن كان نوعاً إنسانيّاً، وكالنوع القردي لأصحاب السبت، وكالنوع الشيطاني للإنسان المستكبر، الذي تكون فيه ملكة الاستكبار عين ذاته .

(٣) القوّة الهولانيّة: قابليّة الخروج من القوّة إلى الفعل. وهي مختصّة بعالم الطبيعة (=الدنيا).

(٤) أي الفعليّة التامّة، وهذا لا وجود له ظاهراً في عالم الدنيا، وإنّما في البرزخ والآخرة .

بصورة شيء من هذه الأجناس التي تحتها، أنواعاً كثيرة، تصوراً غير طبيعي(١) ولا مادي(٢)؛ لأنّها تصير عند انقطاعها عن الدنيا صورة بلا مادة(٣)، وفعلاً بلا قوة(٤)، سواء كانت سعيدة أو شقية، متنعمة بلوازم أخلاقها الشريفة، ونتائج أعمالها الحسنة، أو معذبة بلوازم أخلاقها الردية ونتائج أعمالها السيئة.

فإن قلت: كلّ صورة بلا مادة، فهو عقل محض؛ فيكون جوهراً كاملاً في عالم القدس، فكيف يكون من الأشقياء(٥)؟!!.

قلت: المادة عبارة عن محلّ الانفعالات والحركات، للأمور الكائنة الفاسدة، وللتجرد عنها لا يستلزم التجرد عن المقادير والأبعاد مطلقاً، كما في الصور العقلية(٦)،

---

(١) التصوّر الطبيعي للنفس يعني: تعلّقها في الدنيا بالبدن الدنيوي وأعضائه العنصريّة؛ لغرض استكمال فعليّتها، وهذا ممتنع دنيويّاً، إلاّ بهذه الأعضاء الطبيعيّة، فهذا مغزى التصور الطبيعي.

(٢) التصوّر المادّي: اتحاد النفس كصورة بالبدن الطبيعي كمادّة ؛ أي: لاستكمال فعليّتها بواسطته، تدريجيّاً وخروجاً من القوّة إلى الفعل؛ فهذا مغزى التصوّر المادّي .

(٣) ضرورة أنّ النفس إذا استكملت فعليّتها واستنفذت ماديّتها (=الخروج من القوّة إلى الفعل) بالموت ؛ فارقت بدنها الدنيوي الذي هو آلة طبيعيّة عنصريّة لذلك؛ إذ لم تعد بحاجة إليه... .

(٤) ضرورة أنّ عالم بعد الموت، عالم القبر والسراط، ناهيك عن الجنّة والنار هو عالم فعليّة تامّة، وكمال مبرّءٌ من النقص؛ لتنزه هذه العوالم عن الخروج من القوّة إلى الفعل.

(٥) إشكال تقديري، وهو الذي خبط فيه ابن سينا ومن تابعه، بعضهم من أصحابنا، وكثير ممّن سبقه، خبط عشواء، فذكروا أنّ المعاد روحاني لا جسماني، لكن واجههم ما لا مهرب لهم منه؛ إذ النفوس الناقصة تحتاج إلى بدن لاستكمال فعليتها، يمتنع من دون ذلك، في حين هم قائلون بالمعاد الروحاني، وهذا تهافت بيّن !!!!!

غرض الملا الشيرازي رضي الله عنه، في الإجابة عن ذلك، تنبيه المبتدىء من طلاب الحكمة لهذا الخبط والخلط؛ وموجز الجواب أنّ نفس الإنسان بعد مفارقتها البدن الطبيعي متحدة **ببدن مثالي أخروي**، هو عين الفعليّة التامّة، وقد اتّضح أنّه عين بدنه الدنيوي، سوى أنّه منزّه عن كلّ نقص.

(٦) كالصور العقليّة التي عند رضوان خازن الجنّة لتدبير ما فيها، وكالتي عند مالك خازن النار لتدبير لتدبير ما فيها صلوات الله عليهما، فهذه الصور عين الفعليّة والإيجاد .

وأمّا **الأبدان الأخروية** المناسبة لأخلاق النفوس، **فهي** ليست مواد لتلك النفوس[١]، حاملة لقوّة كمالاتها وهيئاتها، بل هي **أشباح ظلّية، وقوالب مثالية، وجودها للنفس كوجود الظل من ذي الظل؛ إذ هي** حاصلة[٢] من تلك النفوس، بمجرد جهات فاعلية وحيثيات إيجابية، لا بحسب جهات قابلية وحركات مادية[٣].

وكلّ ما يحصل من النفس بحسب الجهات الفاعلية والهيئات النفسانية، فذلك الشيء لا يكون مادة لها[٤]، ولا بدناً كهذا البدن الذي يتعلق به النفس تعلق التدبير والتحريك، بل يكون من اللازم لها، **ووجوده منها وجود الظل من ذي الظل؛** فإنّ ذي الظل لا يستكمل بظله، ولا ينفعل منه[٥]، ولا يتغير عن حاله بسببه، بل ولا يلتفت إليه[٦]...[٧] .اهـ.

---

(١) لأنها عين الفعليّة، ليست كالأبدان الدنيوية الفانية، الدائرة مدار الاستعداد والخروج التدريجي السيّال من القوّة إلى الفعل.

(٢) مرّ أنّ النفس مادة للصور الجوهريّة والقوالب المثاليّة، والنسبة بينهما، نسبة الفعل إلى الفاعل بالوجوب، وهي في الدنيا صورة مادتها البدن الدنيوي، النسبة بينهما المقبول إلى القابل بالاقتضاء.

(٣) هو ما ذكرناه من الفعليّة التامّة؛ إذ ليس البدن المثالي للنفس في عالم الآخرة، كالبدن الدنيوي الذي هو في الدنيا واسطة لها لاستكمال فاعليّتها خروجاً من القوّة إلى الفعل.

(٤) وإلاّ اجتمع النقيضان؛ فافتراض كون البدن الأخروي مادّة، يعني الخروج من القوّة إلى الفعل، مع أنّ النفس بعد الموت عين الفعليّة ؛ لذلك فالبدن الأخروي ظلّ للفعليّة التامة، ليس هو واسطة وآلة للنفس لاستكمال فعليّتها كما هو شأن البدن الدنيوي .

(٥) فانفعال النفس ببدنها الدنيوي واستكمالها بواسطته خروجاً من القوة إلى الفعل، من خواصها الدنيويّة، وأمّا في الآخرة فهي عين الفعليّة المنزهة عن ذلك، فلاتستكمل ببدنها المثالي.

(٦) فلا تحتاج النفس بعد الموت إلى بدن مادّي، ضرورة أنّها قد استكملت فعليّتها في الدنيا.

(٧) الأسفار ٩: ١٧ . دار إحياء التراث العربي، بيروت . الطبعة الثالثة سنة: ١٩٨١م.

موجز الفصل: المقصود بتجسّم الأعمال

لم يصرّح أحدٌ من أساطين الحكمة المتعالية، كما فصّلنا كثيراً، وبيّنا مراراً، أنّ العمل المتجسّم ، هو العمل بما هو عرض؛ لامتناع تجوهر الأعراض، ولا بما هو حركات فانية يمتنع عودها بعينها، ولا انقلاب الأعراض في عالم الدنيا، إلى جواهر في عالم الآخرة، كما توهمه المستروحون.

وإنّما ذكروا، واللفظ للقاصر، أنّ الإنسان إذا أمعن في فعل من الأفعال إلى أقصى درجة، تحققت عنده ملكة راسخة؛ نتيجة انفعال النفس بآثار الملكات والأعمال؛ فإذا انفعلت النفس بالملكة بالفعل، استعدّت من حيث كون النفس مادّة كما سيتضح في فصل لاحق، لأن يفاض عليها جوهران..

أولاً: جوهر ملكوتي نفسي، لتتغيّر جوهريّاً وتتحول إلى ذاتٍ أخرى أشرف أو أخسّ، يسانخ ملكتها الراسخة، خيراً أو شرّاً.

ثانياً: فإذا تمّ لها هذا تعلقّت لزوماً ببدن مثالي يسانخها بعد التحوّل الجوهري، يفاض عليها من عالم المثال.

بالجملة: النفس وإن كانت صورة للبدن الدنيوي، إلاّ أنّها أيضاً مادة لها القابليّة والاستعداد للإفاضة الجوهريّة الملكوتيّة، النفسيّة أولاً، والبدنيّة ثانياً كما بيّنا آنفاً في مطاوي هذا الفصل .

فالبدن المثالي، كما نبهنا مراراً، ظل ورقيقة لحقيقة النفس بعد اتحادها بالملكة الراسخة، يتغير بتغيرها ارتقاءً أو تسافلاً؛ فهو بالنسبة لها، كالمعلول للعلة التامّة فيما قضى الله تعالى، والفعل للفاعل، فهذا معنى تجسم الأعمال في الحكمة المتعالية.

ولقد مثلنا كثيراً في هذا الكتاب، باشتداد عمل العتو في النفس الإنسانيّة كما في أصحاب السبت؛ فإذا بالغ الإنسان في تعاطي العتو في أعماله إلى أقصى درجة، فإنّ له آثاراً باقية وهيئة في النفس، تنفعل بها النفس انفعالاً تامّاً إذا كانت راسخة، لتكون حينها

مستعدّة لأن يفاض عليها من عالم المثال جوهر نفسي يسانخها، ليكون الحاصل عين النفس العاتية يمتنع زوالها إذا كانت راسخة مانعة من عدمها.

فإذا تمّ هذا تعلّقت النفس، تعلّقاً لزومياً، ببدن مثالي يسانخ حقيقتها العاتية؛ إذ البدن المثالي ظل ورقيقة لها.

مع التنبيه إلى أنّ هذا التعلّق اللزومي، على نحوين: فتارة تعلق لزومي أبدي؛ كالخالدين في الجنّة أو النار؛ لأنّ ملكاتهم راسخة مانعة من عدمها، وأخرى تعلّق لزومي متزلزل؛ كالعصاة التائبين وقد مرّ بيان هذا في عنوان مستقل.

هذا معنى تجسّم الأعمال في الحكمة المتعالية للصدر الشيرازي، وكلّ من سبقه، عجز عن تصويره عجزاً بيّناً تامّاً، ناهيك عن إقامة البرهان عليه بهذا الابداع، من دون أن نتناسى العلامة جلال الدين الدواني كما سيأتي بيانه.

قال الصدر الشيرازي: فأوّل هذه النشآت، نشأة البرزخ والقبر، وفيها عجائب لا تعد ولا تحصى، ومن عجائبها **تجسّم الأعمال، وتشخّص النيات والأخلاق**، ومن عجائبه أنّ **باطن الإنسان يصير ظاهره**[١]، **وظاهره يصير باطنه**[٢].

نتبّه أنّ اشتداد العمل في دار الدنيا، ليصل إلى رتبة الملكة، تدريجيّ؛ أي: خروجٌ اتصالي سيّال من القوّة إلى الفعل؛ ضرورة خضوعه الذاتي للزمان والمكان الفانيين المتصرّمين؛ إذ الدنيا دار تصرّمٌ وفقدان وفناء، ليس فيها جزاء أو خلود أو بقاء..

أمّا عالم الآخرة، الذي هو عين الفعليّة؛ لكونه منزّهاً عن الماديّة والخروج من القوّة إلى الفعل، فالأفعال هناك دفعيّة؛ إذ الآخرة دار بقاء، لا فقدان فيها ولا فناء.

---

(١) مر بيّان هذا تحت عنوان الأعضاء الملكوتيّة، وموجز ما يقال أنّ عالم الآخرة عين الفعليّة والكشف والانكشاف = ﴿فَكَشَفْنَا عَنْكَ غِطَاءَكَ فَبَصَرُكَ الْيَوْمَ حَدِيدٌ﴾ و: ﴿يَوْمَ تُبْلَى السَّرَائِرُ﴾.

(٢) مفاتيح الغيب: ٦٣٤. مؤسسة الأبحاث الثقافية، طهران، الطبعة: الأولى، ١٤٠٤ هـ.

الزبدة: تجسّم الأعمال يعني: **تمثّل النفس**، المتغيّرة جوهريّاً، نتيجة انفعالها بالملكات الراسخة، خيراً أو شرّاً، **بأبدانها المثاليّة**.

وبإيجاز تجسّم الأعمال يعني: **تمثّل النفس ببدن مثالي يسانخها تماماً**.

وبعبارة ثانية هو: **رقيقة ملكوتيّة، لحقيقة النفس بعد استكمال فعليتها الدنيويّة**.

وبعبارة ثالثة هو: **الوجود الرابط للنفس، في عالم البرزخ والآخرة**(١).

فالقائل للمؤمن الصالح في قبره ويوم الآخرة: «**أنا عملك الصالح**» هو بدنه المثالي، الذي هو تجلّ ارتقائي، وظل ملكوتي، ورقيقة مثاليّة، لحقيقة نفسه بعد تغيّرها الجوهري بملكات الصلاح الراسخة. وفي المقابل: فالقائل للشرير: «**أنا عملك الطالح**» عكس ذلك تماماً.

والأصل القرآني في هذا آيات كثيرة، منها: ﴿شَهِدَ عَلَيْهِمْ سَمْعُهُمْ وَأَبْصَارُهُمْ وَجُلُودُهُمْ بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ(٢٠) وَقَالُوا لِجُلُودِهِمْ لِمَ شَهِدْتُمْ عَلَيْنَا قَالُوا أَنْطَقَنَا اللهُ الَّذِي أَنطَقَ كُلَّ شَيْءٍ وَهُوَ خَلَقَكُمْ أَوَّلَ مَرَّةٍ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ (٢١) وَمَا كُنْتُمْ تَسْتَتِرُونَ أَنْ يَشْهَدَ عَلَيْكُمْ سَمْعُكُمْ وَلَا أَبْصَارُكُمْ وَلَا جُلُودُكُمْ ...﴾ .

وليس فيه أنّ العمل -بما هو عرض- متجسّم يوم القيامة؛ فهذا علاوة على كونه ممتنعاً في ذاته، فإنّ الإضافة إلى ذواتهم: ﴿وَأَبْصَارُهُمْ وَجُلُودُهُمْ﴾ تأباه؛ فيمتنع تجسّم الشهادة والنطق إلاّ من حيث هي مضافة إلى النفوس بواسطة أبدان المثال.

وقد تقدّم أيضاً أنّ لحقيقة النفس الواحدة تجليّات كثيرة؛ فيمكن للنفس أن تتجلّى بأكثر من بدن مثالي، كل بدن يسانخ حيثيّة من حيثيّاتها الخيريّة الكثيرة، وكذا الكلام في النفس الشريرة، وسيأتي تمام الكلام لاحقاً.

---

(١) سيأتي في فصل لاحق بين معنى الوجود الرابط .

الفصل الثالث

تجسّم الأعمال حقيقةٌ أم مجاز؟!

هل النصوص الواردة في تجسّم الأعمال، محمولة على الحقيقة أم المجاز؟!!.

فهل أنّ قوله تعالى: ﴿وَوَجَدُوا مَا عَمِلُوا حَاضِرًا﴾ ، وقوله تعالى: ﴿ وَلَا تُجْزَوْنَ إِلَّا مَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ﴾ وقوله سبحانه: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يَأْكُلُونَ أَمْوَالَ الْيَتَامَى ظُلْمًا إِنَّمَا يَأْكُلُونَ فِي بُطُونِهِمْ نَارًا﴾ والأخبار الثابتة عن أهل البيت عليهم السلام؛ كقول العمل لصاحبه عند القبر: «**أنا عملك الصالح**» محمولة على الحقيقة أم على المجاز؟!.

لترى صعوبة الإجابة على هذا السؤال، وأنّه من العويص حتى عند كبار العلماء وأساطين الفقهاء، يكفي أن تعلم أنّ بضاعة مشهور أساطين أهل القبلة، إلى يوم الدواني والبهائي والشيرازي، الظن والتردد والاحتمال، هاك بعض أقوالهم لترى..

قال الشيخ البهائي(١٠٣١هـ) رضي الله عنه: قال النبي صلى الله عليه وآله: «ما من صلاة يحضر وقتها إلاّ نادى ملك بين يدي الناس: **أيّها النّاس قوموا إلى نيرانكم التي أوقدتموها على ظهوركم، فأطفئوها بصلاتكم**».

قوله: «**إلى نيرانكم**» **استعارة مصرحة،** شبهت الذنوب بالنّار، في إهلاك من وقع فيها... . وإنْ جعلتَ نيرانكم **مجازاً مرسلاً من قبيل تسمية السبب باسم المسبب**...، ولا يبعد أن يجعل الكلام **استعاره تمثيلية** من غير ارتكاب تجوز في المفردات، بأن تشبّه الهيئة المنتزعة من المذنب، وتلبّسه بالذنب المهلك له، وتخفيف ذلك بالصلاة، بالهيئة المنتزعة من موقد النار على ظهره ، ثمّ إطفائه لها.

وههنا وجه آخر **مبني على تجسم الأعمال،** كما ذهب إليه بعض أصحاب القلوب، وقد ورد في القرآن والحديث ما يرشد إليه، فيكون **مجازاً مرسلاً، علاقته تسمية الشيء باسم ما يؤول إليه، وظنّي أنّ هذا الوجه، أحسن الوجوه الثلاثة السابقة**[١].اهـ.

قلت: فلاحظ قوله الشريف: (فظنّي) مع أنّه قائلٌ بتجسّم الأعمال مصرٌّ عليه؛ إذ القول بالمجاز المرسل بعلاقة ما يؤول إليه، ينافي القول بتجسّم الأعمال تماماً.

---

(١) الأربعين: ٨٨-٨٩. مؤسسة النشر الإسلامي، قم . الطبعة الأولى ١٤١٥هـ.

وقال المحقق البحراني (١١٨٦هـ) رضي الله عنه: إنّ كثيراً من أحوال النشأة البرزخيّة والأخرويّة، **ممّا يقصر العقل عن إدراكها**، مع ورود الشرع بها؛ ولهذا أنكرها جملة من العقلاء، المستبدّين بعقولهم والمستندين إليها؛ **كمسألة تجسّم الأعمال** ونحوها، **ولذا أيضاً قد أنكر جملة من العقلاء القول بالمعاد**[1]؛ لاعتمادهم في الأحكام على مجرّد العقل، مستندين إلى استلزامه إعادة المعدوم، وزيّفوا ذلك بشبهات واهية مذكورة في مظانّها. **والحقّ إلّا إنّه لا يمكن الجزم في المسألة بشيء من القولين...**[2].

قال الشعراني في مقدمة شرح الكافي: العلامة المجلسي رحمه الله، كان أبعد النّاس في المتأخرين من التأويل بالقرينة العقليّة، ومع ذلك أوّل جميع الروايات الواردة في تجسّم الأعمال ووزنها في الآخرة على خلاف ظاهرها؛ بأنّ ذلك محالٌ عقلاً، وقال: لا يتصوّر أن يتجسّم العمل ويكون له وزن، ونسب جميع من حملها على ظاهرها، إلى الضلال[3].

قال المجلسي رضي الله عنه: قوله عليه السلام: (**إذا دخل المؤمن قبره كانت الصلاة عن يمينه...**) **يدل ظاهراً على تجسم الأعمال والأخلاق في الآخرة**، ومن أنكره يأوّله وأمثاله بأنّ الله تعالى يخلق صوراً مناسبة للأعمال يريه إياها لتفريحه أو تحزينه، أو الكلام مبنى على **الاستعارة التمثيلية**[4].

وقال أيضاً: يمكن حمل الآيات والأخبار، على أنّ الله تعالى **يخلق بإزاء الأعمال الحسنة صوراً حسنة**؛ ليظهر حسنها للناس، وبإزاء الأعمال السيئة صوراً قبيحة؛ ليظهر قبحها معاينة، ولا حاجة إلى القول بأمر مخالف لطور العقل، لا يستقيم إلاّ بتأويل في المعاد، وجعله في الأجساد المثالية، وإرجاعه إلى الأمور الخيالية، كما يشعر به تشبيههم الدنيا والآخرة بنشأتي النوم واليقظة، **وأنّ الأعراض في اليقظة أجسام في المنام، وهذا**

---

(١) الجسماني؛ فجمهور الحكماء قائلٌ بالمعاد الروحاني، وبعضهم كابن سينا أقر به شرعاً لاعقلاً.

(٢) الدرر النجفيّة ٣: ٢٤٥. دار المصطفى لإحياء التراث. الطبعة الأولى٢٠٠٢م.

(٣) مقدّمة شرح أصول الكافي (ت: علي عاشور) ١: ١٥، إحياء التراث العربي، بيروت.

(٤) بحار الأنوار ١٤: ٢١٣. دار إحياء التراث العربي، بيروت. الطبعة الثالثة .

مستلزم لإنكار الدين والخروج عن الاسلام، وكثيرٌ من أصحابنا المتأخرين يتبعون الفلاسفة القدماء والمتأخرين، والمشائين والاشراقيين في بعض مذاهبهم، **ذاهلين عمّا يستلزمه من مخالفة ضروريات الدين**، والله الموفق للاستقامة على الحق واليقين [1].

قلت: عقدنا هذا الفصل؛ لبيان أنّ كلاً من القائلين بالحقيقة والمجاز، قبل العلامة الدواني والشيرازي رضي الله عنه، ونستثني الغزالي (٥٠٥هـ) القائل بالتجسّم فيما يظهر من كتابه الإحياء، خبطوا خبط عشواء؛ فالقائلون بالمجاز، وهم على قولين أو ثلاثة كما سيتّضح، أنكروا تجسّم الأعمال؛ لتوهّم امتناع الحمل على الحقيقة، كما أنّ المثبتين للتجسّم حملوا أخبار التجسّم على الحقيقة دون مراعات القواعد العقليّة القطعيّة؛ كامتناع تجسّم الأعراض أو عود المعدوم بعينه.

كلٌّ من القولين باطل، والصحيح ما ذكره الدواني واحتمله الشيخ البهائي وبرهنه الشيرازي رضي الله عنه، على اختلاف مسالكهم فيما سترى؛ فالأقوال ستة كما سيأتي قريباً، لكن قبل الشروع في بيان الأقوال، يلزم أن نبيّن أنّ جمهور علماء الفريقين سنّة وشيعة، على فريقين قبل الدواني؛ ففريقٌ غضّ البصر وترك النظر، فأراح واستراح، وأمّا الآخر فأحسن ما في بضاعته الظن والتردد والاحتمال ، هاك لترى..

---

(١) بحار الأنوار(ت: باقر البهبودي) ٧١: ٢٩٢. مؤسسة الوفاء، بيروت. الطبعة الثانية.

تردد جمهور العلماء في نصوص التجسّم

أحسن ما عند مشهور علماء أهل القبلة في مثل قوله تعالى : ﴿يَوْمَ تَجِدُ كُلُّ نَفْسٍ مَا عَمِلَتْ مِنْ خَيْرٍ مُحْضَرًا وَمَا عَمِلَتْ مِنْ سُوءٍ ...﴾ إمّا احتمال الاستعارة، وإمّا احتمال المجاز بعلاقة المسببيّة، وإمّا احتمالهما معاً على التردد، أمّا احتمال التجسّم فنادر، وكلّ ذلك منهم ظنّ وتردد واحتمال، لا يغني من الحق شيئاً، هاك لترى:

قال الشيخ الطوسي رضي الله عنه: ﴿تَجِدُ كُلُّ نَفْسٍ ما عَمِلَتْ﴾ ومعنى تجد النفس عملها يحتمل أمرين: أحدهما: جزاء عملها من الثواب أو العقاب .

الثاني: تجد بيان عملها بما ترى من صحائف الحسنات، والسيئات[1].اهـ.

قلت: الأوّل مجازلفظي مرسل علاقته المسببيّة كما ستعرف، والثاني: استعارة. وكما ترى لم يجزم الشيخ الطوسي رضي الله عنه بشيء.

قال الشيخ الطبرسي في المجمع: ﴿يَوْمَ تَجِدُ كُلُّ نَفْسٍ ما عَمِلَتْ﴾ اختلف في كيفية وجود العمل محضراً، فقيل: تجد صحائف الحسنات والسيئات، عن أبي مسلم وغيره، وهو اختيار القاضي. وقيل: ترى جزاء عملها من الثواب والعقاب، **فأمّا أعمالهم فهي أعراض قد بطلت، ولا تجوز عليها الإعادة، فيستحيل أن ترى محضرة**[2].اهـ.

قال الواحدي في الوسيط: ﴿يَوْمَ تَجِدُ كُلُّ نَفْسٍ مَا عَمِلَتْ مِنْ خَيْرٍ مُحْضَرًا﴾ يريد بيان ما عملت، بما ترى من صحائف الحسنات، ويجوز أن يكون المعنى: جزاء ما عملت بما ترى من الثواب[3].

قلت: قوله (بما ترى من صحائف الحسنات) استعارة، أي: استعير لفظ العمل الحاضر ويقصد منه صحيفة العمل. وقوله: (ويجوز أن يكون المعنى: جزاء) مجاز لفظي

---

(١) التبيان(ت: أحمد قصير) ٢: ٤٢٧ .مكتب الإعلام الإسلامي، قم.الطبعة الأولى ١٤٠٩هـ.

(٢) مجمع البيان .

(٣) التفسير الوسيط (ت: عادل الموجود) ١: ٤٢٨. الكتب العلميّة،بيروت. طبعة أولى١٩٩٤م.

مرسل بعلاقة المسببيّة، وهو ما جزم به في الوجيز قال: وقوله: ﴿ **مَا عَمِلَتْ...**﴾ أَيْ: جزاء ما عملت بما ترى من الثَّواب(١).

وقال الرازي (٦٠٦هـ): اعلم أنّ العمل لا يبقى، ولا يمكن وجدانه يوم القيامة، فلا بد فيه من التأويل، وهو من وجهين الأول: أنّه يجد صحائف الأعمال. والثاني: أنّه يجد جزاء الأعمال(٢).اهـ.

وقال البيضاوي (٦٨٥هـ)(٣): ﴿يَوْمَ تَجِدُ كُلُّ نَفْسٍ مَّا عَمِلَتْ...﴾ أي: كلّ نفس يوم تجد صحائف أعمالها، أو جزاء أعمالها من الخير والشر حاضرة(٤).

وقال السمرقندي(٣٧٣هـ)(٥): ﴿يَوْمَ تَجِدُ كُلُّ نَفْسٍ ما عَمِلَتْ في الدنيا مِنْ خَيْرٍ **مُحْضَراً﴾ يعني تجد ثوابه حاضراً**(٦).

قال الجرجاني (٤٧١هـ)(٧): **﴿يَوْمَ تَجِدُ كُلُّ نَفْسٍ مَا عَمِلَتْ مِنْ خَيْرٍ مُحْضَرًا﴾** : وإحضار الأعمال: إحضار ثوابها، وإحضارها في جوهر قابل لها، كالمرآة تقبل الصّورة، **أو كان العرضُ عيناً قائمة**(٨).اهـ.

قلت: وهو مجاز مرسل بعلاقة المسببيّة. وظاهر احتمال الإمام الجرجاني: (أو كان العرض عيناً قائمة) انقلاب العرض في الدنيا إلى جوهر (=عين قائمة) في الآخرة، وهو في غاية الاسترواح؛ لامتناع ذلك كما بيّنا ونبيّن .

---

(١) الوجيز (ت: عادل الموجود): ٢٠٧. دار الكتب العلميّة، بيروت. الطبعة الأولى ١٩٩٤م.

(٢) تفسير الرازي ٨: ١٩٥. دار إحياء التراث العربي ، بيروت. الطبعة الثالثة ١٤٢٠هـ.

(٣) ناصر الدين أبو سعيد عبد الله بن عمر بن محمد الشيرازي البيضاوي (المتوفى: ٦٨٥هـ).

(٤) تفسير البيضاوي(ت: محمد المرعشلي)٢: ١٢ .إحياء التراث العربي، بيروت. طبعة أولى ١٤١٨هـ.

(٥) أبو الليث نصر بن محمد بن أحمد بن إبراهيم السمرقندي (المتوفى: ٣٧٣هـ).

(٦) تفسير السمرقندي ١: ٢٠٦.

(٧) أبو بكر، عبد القاهر بن عبد الرحمن بن محمد الفارسي الأصل، الجرجاني الدار (٤٧١هـ).

(٨) درج الدرر(ت: طلعت الفرحان)١: ٣٩٠. دار الفكر، عمّان . الطبعة الأولى سنة ٢٠٠٩ م.

قال الطبري: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يَأْكُلُونَ أَمْوَالَ الْيَتَامَى ظُلْمًا إِنَّمَا يَأْكُلُونَ فِي بُطُونِهِمْ نَارًا﴾ معناه: ما يأكلون في بطونهم إلاّ ما يوردهم النّار بأكلهم. فاستغنى بذكر: ﴿النار﴾ وفهم السامعين معنى الكلام، عن ذكر (ما يوردهم، أو يدخلهم) وبنحو الذي قلنا في ذلك، **قال جماعة من أهل التأويل**[1].اهـ.

قلت: وهو مجاز لفظي مرسل بعلاقة المسببيّة، وكلامه مشعرٌ بالإجماع عليه.

وقال السمعاني[2]: **﴿يَوْم تَجِد كل نفس مَا عملت من خير محضرا﴾** أي: محضر لها ما عملت من الخير والشر، فتسر بها عملت من الخير...، وفي الأخبار: أنّ الأعمال يؤتى بها يوم القيامة على صور، فما كان منها حسناً، فعلى الصورة الحسنة، وما كان قبيحاً، فعلى الصورة القبيحة[3].اهـ.

وقال السمعاني (٤٨٩هـ): ﴿وَهُمْ يَحْمِلُونَ أَوْزَارَهُمْ عَلَى ظُهُورِهِمْ﴾ وحملهم الأوزار بيانه في الخبر؛ وهو ما روى عن النبي أنّه قال: «يحشر النّاس يوم القيامة، فمن كان منهم براً تلقاه صورة حسنة طيبة الريح، فتقول: أما تعرفني؟! **أنا عملك الصالح**، فاركبني فقد طال ما ركبتك، ومن كان فاجراً تلقاه صورة قبيحة منتنة الريح، فتقول: أما تعرفني، **أنا عملك الخبيث**، وقد طال ما ركبتني فأنا اليوم أركبك»[4].

قلت: هذا منه بيان بالأخفى، بل مصادرة؛ فإنّما نزاع الأمّة، كلّ النزاع، في دلالة هذا الحديث وما كان على منواله على التجسّم!!.

---

(١) تفسير الطبري(ت: أحمد شاكر) ٣: ٣٢٩. مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة الأولى سنة ٢٠٠٠م.

(٢) أبو المظفر، منصور بن محمد بن عبد الجبار بن أحمد المروزى السمعاني الشافعي (المتوفى: ٤٨٩هـ).
٤٨٩هـ).

(٣) تفسير السمعاني(ت: ياسر إبراهيم): ٣١٠. دار الوطن، الرياض.الطبعة الأولى ١٩٩٧م.

(٤) تفسير السمعاني(ت: ياسر إبراهيم) ٢: ٩٩. دار الوطن، الرياض.الطبعة الأولى ١٩٩٧م.

وقال الزمخشري(٥٣٨هـ)[١]: ﴿يَوْمَ تَجِدُ كُلُّ نَفْسٍ ما عَمِلَتْ مِنْ خَيْرٍ مُحْضَراً وَما عَمِلَتْ مِنْ سُوءٍ﴾ يوم القيامة حين تجد كلّ نفس خيرها وشرّها حاضرين[٢].اهـ.

قلت: كلّ ما قاله العلماء، ظنٌّ واحتمال لا يغني من الحق شيئاً في السجال، فحتى من احتمل منهم تجسّم الأعمال أو ظهر من كلماته؛ كالسمعاني والجرجاني والبهائي من أصحابنا، ساقه بلا برهان أو بيان أو تبيان، والزمخشري ساق كلامه عائماً بلا وجهة.

وقال أبو السعود محمد بن مصطفى العمادي (٩٨٢هـ): ﴿عَلِمَتْ نَفْسٌ مَا أَحْضَرَتْ﴾ والمرادُ بِمَا أَحضرتْ أعمالها من الخير والبشر وبحضورِها، إمّا حضورُ صحائِفها، كما يعربُ عنه نشرُها، وإما حضورُ أنفسِها على ما قالُوا من أنَّ الأعمالَ الظاهرةَ في هذه النشأة بصورة عرضيةٍ، تبرُز في النشأة الآخرة **بصور جوهريةٍ** مناسبةٍ له في الحسنِ والقُبحِ، على كيفيات مخصوصة وهيآت مُعينةٍ، **حتى إنَّ الذنوبَ والمعاصيَ تتجسم هناك، وتتصورُ بصورةِ النَّارِ.**

وعَلى ذلك حمل قوله تعالى: ﴿وَإِنَّ جَهَنَّمَ لَمُحِيطَةٌ بالكافرين﴾ وقوله تعالى:﴿ إِنَّ الذين يَأْكُلُونَ أموال اليتامى ظُلْماً إِنَّمَا يَأْكُلُونَ فِى بُطُونِهِمْ نَاراً﴾ وكذا قولُه عليه الصلاة والسلام في حقِّ مَنْ يشربُ من آنيةِ الذهبِ والفضةِ: «إنما يُجرجِر في بطنِه نارَ جهنمَ». **ولا بُعدَ في ذلكَ**؛ ألا يُرى أنّ العلمَ يَظهر في عالمِ المثالِ على صورة اللبن، كما لا يخفى على مَنْ له خِبرةٌ بأحوالِ الحضَراتِ الخمس، وقد رُوي عن ابن عباس رضي الله عنهما: «أنّه يؤتى بالأعمال الصالحة على صورة حسنةٍ، وبالأعمال السيئة على صورة قبيحة». فتوضع النفوسِ أو لبعضِ منها؛ للإيذانِ بأن ثبوتَهُ لجميعِ أفرادِها قاطبةً من الظهورِ والوضوحِ بحيثُ لا يكادُ يحومُ حولَهُ شائبةُ اشتباهٍ قطعاً يعرفُه كلُّ أحدٍ[٣].اهـ.

---

(١) أبو القاسم محمود بن عمرو بن أحمد، الزمخشري جار الله (المتوفى: ٥٣٨هـ).

(٢) تفسير الزمخشري ١: ٣٥٢. دار الكتاب العربي، بيروت.الطبعة الثالثة ١٤٠٧هـ.

(٣) تفسير أبي السعود ٩: ١١٦. دار إحياء التراث العربي، بيروت، الطبعة الثالثة سنة ١٤٢٠هـ.

قلت: سيأتي أنّ ما قاله أبو السعود أعلاه، قريبٌ جدّاً ممّا قاله الدواني (٩١١هـ) في رسالة الزوراء، وأكبر الظن أنّه أخذها عنه، بل قد نجزم.

قوله: (**ولا بُعدَ في ذلكَ؛ ألا يُرى أنّ العلمَ يَظهر في عالمِ المثالِ على صورة اللبن**) وإن كان صحيحاً، لكنّه مع ذلك لم يقم برهاناً على علاقة العمل الدنيوي بعالم المثال أولاً، كما لم يبيّن مقصوده من العلم الذي سيظهر في عالم المثال لبناً ثانياً؛ فإن كان يقصد من العلم العرض والكيف النفساني، فالإشكال هو الإشكال .

وأشكل منه، ابتنائه على أصالة الماهيّة في المخلوقات، وأنّها متباينة فيما بينها ذاتاً، كما هو مذهب جلال الدين الدواني الجازم بأنّ وجود ما عدا الخالق من مخلوقاته، انتسابي تعلّقي ليس ذاتيّاً حقيقيّاً، كالتامر؛ إذ التامريّة غير داخلة في حقيقته الإنسانيّة التي هي الحيوانيّة الناطقيّة، فكذلك الوجود في المخلوقات ليس داخلاً في حقيقتها كما هو عين حقيقة الواجب سبحانه، وسيأتي الكلام.

فإذا كانت المخلوقات متباينة ذاتاً، لا سنخيّة بينهما إطلاقاً، فكيف يفترض العمادي تبعاً للدواني أنّ شرب الماء بآنية الذهب يكون عين شرب النار، في قول النبيّ صلى الله عليه وآله: «**يُجرجِر في بطنِه نارَ جهنمَ**» ؟!!.

ومجموع قوله تعالى: ﴿**وَلِيُوَفِّيَهُمْ أَعْمَالَهُمْ وَهُمْ لَا يُظْلَمُونَ**﴾[1] مع قوله سبحانه: ﴿**لِيُوَفِّيَهُمْ أُجُورَهُمْ**﴾[2] مجاز مرسل باعتبار ما يكون وما يؤول إليه؛ لذلك هو ظاهر في تجسم الأعمال كما هو صريح الشيخ البهائي الذي تراجع عنه في نفس كتاب الأربعين ليقول بالحقيقة؛ حيث أنّ العمل علّة اقتضائيّة (معدّ ومهيّىء) لتجسّم النفس المنفعلة بالملكات، ببدن مثالي يفاض عليها من صقع عالم المثال.

الزبدة: قول العمادي (ألا يُرى أنّ العلمَ يَظهر في عالمِ المثالِ على صورة اللبن) لا بأس به على مباني الحكمة الصحيحة عقلاً ونقلاً؛ فأمّا عقلاً فلا يمتنع أن

---

(١) سورة الأحقاف: ١٩.

(٢) سورة فاطر: ٣٠.

تتمظهروتتصوّر وتتجسّم وتتمثّل، ما شئت فعبّر، الحقيقة الواحدة بعدة مظاهر وصور وهيئات، بحسب الرتبة الوجوديّة، وأمّا نقلاً فحقيقة جبرائيل واحدة، مع أنّها قد تتمثّل وتتصوّر وتتجسّم بهيئات مختلفة؛ فتارة بصورة دحية الكلبي مع النبيّ صلّى الله عليه وآله، وتارة بهيئة بشريّة أخرى مع مريم صلوات الله عليها،وتارة بصورة الوحي، وأخرى بصورة ملك.

حسبك أنّ عزرائيل صلوات الله عليه، ظهر لنبيّنا محمد صلى الله عليه وآله، كما في في حديث المعراج الصحيح، بصورتين، وقع النبي في أحديهما مغشيّاً عليه.

وفي الأخبار القطعيّة، في مصادر الفريقين، أنّ منكر ونكير عليهما السلام، لهما هيئتان: حسنة للمؤمن، ومرعبة للكافر، قد يظهران بها لعدّة نفوس قبرت في آن واحد، هذا مع أنّ حقيقة منكر ونكير واحدة، وكذا عزرائيل فإنّه صلوات الله عليه حقيقة واحدة، قد تتمظهر بأكثر من بدن مثالي، على عدد الأرواح المقبوضة في آن واحد.

ومن ذلك فإنّ النبيّ وعليّاً صلوات الله عليهما، كلّ منهما حقيقة واحدة، لكن لا يمنع هذا أن يتجلبب كلٌّ منهما بأكثر من بدن مثالي لحضور شيعتهما عند المعاينة في آن واحد كما استقرب المجلسي الثاني رضي الله عنه في البحار وغيره .

المجاز اللغوي: المرسل وغير المرسل !!

نبهنا إلى أنّ مشهور علماء المسلمين، سنة وشيعة، قبل الدواني والشيرازي حملوا الأخبار الظاهرة في التجسّم، إمّا على المجاز المرسل، وإمّا على الاستعارة والتشبيه والتمثيل، فما الفرق بينهما؟!.

قال علماء البلاغة: إنّ استعمال اللفظ، في غير ما وضع له؛ لعلاقة غير المشابهة[1]، مجازٌ مرسل[2]، كما تقرر في علم البيان؛ غرض البلغاء منه، اختصار الكلام الطويل، الذي لا داعي لتطويله، اعتماداً على القرائن وفهم المخاطَب، وهو ممّا يدرك بالملازمات اللفظيّة..، ولا بأس بالاستطراد لبيان نوعي المجاز من هذه الجهة، كالآتي:

النوع الأوّل: المجاز اللفظي المرسل.

وهو استعمال اللفظ في غير ما وضع له، لعلاقة غير المشابهة؛ كالسببية والمسببيّة، والحاليّة والمحليّة، والكليّة والجزئيّة، واللازميّة والملزوميّة، واعتبار ما كان **وما يكون**...، والأخير (**اعتبار ما يكون**) هو ما احتمله الشيخ البهائي وتراجع عنه ظاهراً.

النوع الثاني: المجاز اللفظي غير المرسل.

وهو استعمال اللفظ في غير ما وضع له، لعلاقة المشابهة؛ كالتمثيل والاستعارة فقط لا غير؛ فالتشبيه كما في قوله تعالى: ﴿قَسَتْ قُلُوبُكُمْ﴾ تشبيهاً بالحجر، والتمثيل كما في: ﴿فَأَمَّا الزَّبَدُ فَيَذْهَبُ جُفَاءً﴾ فإنّ كلّ عمل لا خير فيه، مثل الزبد.

والاستعارة، كما في استعارة لفظ الاشتعال في: ﴿وَاشْتَعَلَ الرَّأْسُ شَيْبًا﴾ لبيان ذهاب سواد الشعر، تشبيهاً بذهاب سواد الفحم باشتعاله، من دون خصوصيّة ذاتيّة بينهما، ولا سنخيّة بين المشبّه وبين المشبّه به.

---

(١) لإخراج المجاز بعلاقة المشابهة؛ كالتمثيل والاستعارة؛ فعلاقتهما واحدة، هي المشابهة لا غير.

(٢) هو مجاز لفظي مرسل؛ لأنّ علاقاته عديدة؛ كالسببيّة والمسببيّة، والحاليّة والمحليّة، والكليّة والجزئيّة، واعتبار ما كان وما يكون و...، وإنّما تتعيّن واحدة من هذه العلاقات بالقرينة.

أمّا المجاز اللفظي المرسل، فكلّ علاقاته لا تجمع طرفيهما مناسبة قريبة، فهما متباينان ذاتاً؛ كالمسببيّة في: ﴿وَيُنَزِّلُ لَكُمْ مِنَ السَّمَاءِ رِزْقًا﴾ أي ثمراً مع أنّ النازل هو الماء لا الثمر؛ لذلك هو مجازٌ بعلاقة المسببيّة؛ إذ الرزق مسببٌ عن نزول الماء؛ فهما نوعان متباينان ذاتاً مختلفان حقيقةً؛ إذ النبات غير الماء، بلة بينهما سنخيّة بعيدة، من جهة أنّ الماء أصل الحياة النباتيّة، أو أنّ كليهما جسم، لكن هذا لا يصحح الحمل على الحقيقة.

لذلك يعرّف أساطين البلاغة المجاز المرسل بأنّه: اللفظ المستعمل في غير معناه؛ **لعلاقة غير المشابهة**؛ وإنّما هو مرسل لأنّه مطلق غير مقيّد بعلاقة واحدة، كما في التشبيه.

ومن المجاز المرسل، **بعلاقة ما يكون**، قول صاحب يوسف الصدّيق في السجن: ﴿أَرَانِي أَعْصِرُ خَمْرًا﴾ فهو من استعمال لفظ الخمر في غير ما وضع له لعلاقة غير المشابهة؛ إذ المعتصر حالاً هو العنب، وسيؤول أمره ليكون بعد عصره وتخميره، خمراً مستقبلاً؛ فتجنّباً لهذه الإطالة، ذكر القرآن ما يؤول إليه الأمر من دون تفاصيله ومقدماته، وهذا ممّا يدركه المخَاطب بالملازمة اللفظيّة القطعيّة أو القريبة من القطعيّة.

ومن هذا القبيل قوله تعالى: ﴿وَلَا يَلِدُوا إِلَّا فَاجِرًا كَفَّارًا﴾ ضرورة أنّ المولود الرضيع لا يوصف بالكفر ولا الفجور، بل هما ممتنعان في حقّه في هذه النشأة قبل التمييز والبلوغ، لكن هذا ما سيؤول إليه أمرهم إذا بلغوا؛ لما علمه نوح من طريق الوحي أنّهم مع كلّ ذراريهم ممّن ختم الله عليهم بالكفر، والعذاب بالفيضان ..

ولا بأس بالتنبيه –عدا ذلك– على أنّ المجاز على قسمين: لفظي لغوي وعقلي؛ فأمّا اللغوي، فهو ما ذكرناه أعلاه؛ فإمّا هو مرسل بعلاقاته الثمان أو أكثر، وإمّا هو تشبيه واستعارة، وحقيقته استعمال اللفظ في غير معناه؛ فمداره الألفاظ ..

وأمّا المجاز العقلي فمداره الإسناد لا الألفاظ، وحدّه: امتناع اسناد الفعل إلى الفاعل المذكور في الكلام..؛ وهو مجاز عقلي؛ لأنّ الامتناع من أحكام العقل ..

كما في قوله تعالى: ﴿وَاسْأَلِ الْقَرْيَةَ﴾ فإسناد السؤال للقرية ممتنع عقلاً؛ لأنّ القرية جماد لا يسأل؛ فتعيّن التقدير العقلي بأهل القرية.

ومن ذلك قوله تعالى في أهل اليمين: ﴿فَهُوَ فِي عِيشَةٍ رَاضِيَةٍ﴾ فإسناد الرضا إلى العيشة ممتنع عقلاً، وإنّما لصاحبها من أهل اليمين .

ومن ذلك قوله تعالى: ﴿ وَتَعِيَهَا أُذُنٌ وَاعِيَةٌ﴾ فإسناد الوعي للأذن ممتنع عقلاً، فتعيّن عقلاً إسنادها إلى صاحبها، وهو أمير المؤمنين صلوات الله عليه كما ورد في الأخبار الصحيحة المعتبرة عند الفريقين سنة وشيعة.

الزبدة : المجازعلى قسمين: لفظي وعقلي.

الأول: المجاز العقلي.

مداره حكم العقل بامتناع إسناد الفعل إلى ما يُحتمل من الخطاب أنّه الفاعل، وإنّما إلى فاعله الحقيقي، كما في: ﴿وَاسْأَلِ الْقَرْيَةَ﴾ فالفعال الحقيقي أهل القرية، لامتناع أن يكون هو القرية .

الثاني: المجاز اللفظي.

ومداره استعمال اللفظ في غير ما وضع له، وهو على قسمين:

أولاً: غير مرسل؛ لأنّ علاقته واحدة، وهي المشابهة والاستعارة لا غير.

ثانياً: مرسل لغير علاقة المشابهة، وعلاقاته كثيرة مردّها ربما إلى ثمان علاقات؛ كالسببيّة والمسببيّة، والحالية والمحليّة، واللازميّة والملزوميّة...، وعلاقة ما كانوما يكون وغيرها .

الأقوال الستة في تجسّم الأعمال

هاك مجموع الاحتمالات، بل الأقوال الستة في أخبار تجسّم الأعمال، كالآتي:

القول الأول: الحقيقة الحشويّة.

بحمل الأخبار؛ كقوله تعالى: ﴿وَوَجَدُوا مَا عَمِلُوا حَاضِرًا﴾ على الحقيقة دون المجاز، بإلغاء قواعد العقل القاضية بامتناع تجوهر الأعراض وامتناع عود العمل الدنيوي بعينه، وهذه الدعوى مبتنية على دعواهم أنّ الله تعالى قادرٌ على كلّ شيء.

ويرد عليه أنّه سفسطة ظاهرة؛ إذ العمل أمرٌ زائل معدوم، يمتنع عوده بعينه؛ لتقيّده بالزمان والمكان المتصرمين، وقدرة الله لا تتعلق بالممتنع بذاته.

قال الصدر الشيرازي رضي الله عنه: إنّ منشأ الثواب والعذاب، لو كان نفس **العمل أو القول، وهما أمران زائلان، يلزم بقاء المعلول مع زوال العلة المقتضية،** وذلك غير صحيح، والفعل الجسماني الواقع في زمان متناه، كيف يصير منشأ للجزاء الواقع في أزمنة غير متناهية؟!(١).اهـ.

القول الثاني: المجاز غير المرسل؛ تشبيهاً واستعارة.

أي: بعلاقة التمثيل والتشبيه والاستعارة؛ لامتناع الظاهر والحقيقة؛ ضرورة امتناع تجسّم الأعراض؛ فقوله تعالى: ﴿وَوَجَدُوا مَا عَمِلُوا حَاضِرًا﴾ استعارة يقصد منها حضور الجزاء يوم القيامة، ثواباً أو عقاباً، كما تقول حضر الأسد، وتقصد حضر الشجاع، بلا أدنى علاقة بينهما سوى المشابهة في بعض اللوازم.

القول الثالث: المجاز المرسل بعلاقة المسببيّة.

فالحاضر يوم القيامة في قوله: ﴿وَوَجَدُوا مَا عَمِلُوا حَاضِرًا﴾ ليس العمل، وإنّما الجزاء الأخروي المُسَبَّب عن العمل الدنيوي؛ فبينهما علاقة المسببيّة، لا المشابهة، كما يزعم

---

(١) الأسفار ٥: ٢٩٣. دار إحياء التراث العربي، بيروت . الطبعة الثالثة سنة: ١٩٨١م.

القول الثاني، فبين الماء النازل من السماء في: ﴿وَيُنَزِّلُ لَكُمْ مِنَ السَّمَاءِ رِزْقًا﴾ وبين الرزق المسبَّب عنه، علاقة المسببيّة، لا المشابهة.

لكن مع ذلك فهذا القول مبني على التباين الذاتي، ونفي السنخيّة القريبة، بين السبب وهو العمل، وبين الحاضر يوم القيامة وهو جزاؤه؛ كالتباين الذاتي بين السبب وهو الماء، وبين المسبّب وهو الرزق كالفاكهة؛ إذ لا سنخيّة قريبة بينهما.

وهذا باطل عقلاً ونقلاً، كما ستعرف مفصّلاً..؛ ففيه أنّه مبني على نفي السنخيّة بين العمل والجزاء، وهذا مناقض للعقل والنقل كما نوهنا كثيراً[1]، ناهيك عن كونه مبتن على القول بأصالة الماهية والاشتراك اللفظي في مفهوم الوجود؛ أي: التباين الذاتي بين الموجودات الخارجيّة، وفيما نحن فيه التباين الذاتي بين العمل وجزائه وسيأتي الكلام.

القول الرابع: المجاز المرسل بعلاقة ما يكون.

كما في قوله تعالى: ﴿أَرَانِي أَعْصِرُ خَمْرًا﴾ أي العنب بعلاقة ما يكون، وهو ما حسّنه الشيخ البهائي في قوله: وههنا وجه آخر مبني على **تجسم الأعمال**...، فيكون **مجازاً مرسلاً، علاقته تسمية الشيء باسم ما يؤول إليه، وظنّي أنّ هذا الوجه، أحسن الوجوه**[2].اهـ.

قلت: الشيخ البهائي في أكبر الظنّ، أخذ هذا عن الدواني، أخذاً سيئاً؛ فالدواني حمل الأخبار على الحقيقة بضرس قاطع، لا المجاز بعلاقة ما يكون كما احتمل الشيخ البهائي، وسيأتي أنّه تراجع عن ذلك على الأظهر، ليتابع الدواني تماماً.

قلت: عقدنا كلّ هذا الفصل، لبيان هذا العويص الذي حار فيه حتّى القائلون بتجسّم الأعمال من كبار العلماء، كالشيخ البهائي والمجلسي الأوّل والبحراني والسيّد الخوئي...، على ما اتّضح وسيتّضح، فما بالك بغيرهم؟!.

---

(١) في الفصل السابق، سيما في الإفاضتين النفسية والبدنيّة، وأنّ الثانية رقيقة لازمة للأولى، مسانخة لها؛ وإلّا لزم القول بالتناسخ الباطل، وهو تعلق النفس ببدن أجنبي عنها غير مسانخ لملكاتها.

(٢) الأربعين: ٨٨-٨٩. مؤسسة النشر الإسلامي، قم. الطبعة الأولى ١٤١٥هـ.

وفي الجملة: بناء على القول الثاني تشبيهاً واستعارة، فإنّ الآية مثلاً في قوله تعالى: ﴿وَوَجَدُوا مَا عَمِلُوا حَاضِرًا﴾ استعارت لفظ العمل الحاضر للدلالة على جزائه؛ كاستعارة لفظ الأسد لبيان شجاعة الإنسان، ليس إلاّ..

وأمّا على القول الثالث، فلا سنخيّة قريبة، بين العمل الدنيوي وبين الجزاء الحاضر يوم القيامة؛ كقول النبيّ صلى الله عليه وآله: «**من قال سبحان الله، غرست له شجرة في الجنّة**» فهذا على هذا القول، مجاز بعلاقة السببيّة والمسببيّة؛ فعمل التسبيح وشجر الجنّة متباينان ذاتاً، لا سنخيّة بينهما إطلاقاً، غاية الأمر أنّ الله قضى بانغراس الشجرة في الجنّة نتيجة التسبيح بلا أي ملازمة ذاتيّة بينهما ولا سنخيّة ، وسيأتي بطلان هذا عقلاً ونقلاً .

أمّا على القول الرابع، أي المجاز المرسل بعلاقة ما يكون، أو ما يؤول إليه، أو ما ينتهي إليه، ما شئت فعبّر؛ فإنّ الجزاء ثواباً أو عقاباً، وإنْ تباينا ذاتاً، كالعنب والخمر في قوله تعالى: ﴿أَرَانِي أَعْصِرُ خَمْرًا﴾ إلاّ أنّ الأصل واحد وهو العنب.

لكن هذا غير منزه عن الإشكال؛ إذ ما معنى علاقة ما يكون؛ فهل المعنى ما يكون في الحال، أم ما سيكون في الاستقبال؟!.

فعلى الأوّل هو حقيقة ليس بمجاز، كما في قولنا: اشتعل الفحم، والمقصود أنّه أضحى ناراً بمجرّد الاشتعال في الحال، وعلى الثاني: مجاز كما في قوله تعالى: ﴿ أَرَانِي أَعْصِرُ خَمْرًا﴾ ضرورة أنّ العنب المعتصر ليس خمراً في الحال، بل في الاستقبال، وهذا مجاز دون كلام، وسيأتي أنّ آخر قولي الشيخ البهائي القول بالحقيقة على الأظهر، كالدواني.

القول الخامس: قول الدواني.

قال جلال الدين الدواني: قوله عز وجل: ﴿وَإِنَّ جَهَنَّمَ لَمُحِيطَةٌ بِالْكَافِرِينَ﴾ يدلّ على إحاطتها بهم في الحال، ولا حاجة إلى الصرف عن الظاهر؛ فإنّ الأخلاق الرذيلة

والعقايد الباطلة التي هي محيطة بهم في هذه النشأة، هي بعينها جهنم[١]، التي ستظهر بالصورة الموعودة عليهم، كما أنذرهم الشارع...، **وهذا على الحقيقة لا المجاز**[٢].اهـ.

قلت: النتيجة التي قال بها الدواني، وإن كانت صحيحة ، إلاّ أنّها بنيت على ما هو فاسد بل ممتنع بذاته؛ فالدواني قائلٌ بأصالة الماهيّة والاشتراك اللفظي كما سيتّضح جليّاً، أي المغايرة الذاتيّة بين العمل والجزاء، بين الحقيقة وصورها، فلا سنخيّة بينهما، فيلزم أن يكون قوله تعالى: ﴿**الَّذِينَ يَأْكُلُونَ أَمْوَالَ الْيَتَامَى ظُلْمًا إِنَّمَا يَأْكُلُونَ فِي بُطُونِهِمْ نَارًا**﴾ على المجاز، مع أنّه جازمٌ بالحقيقة في رسالة الزوراء، وهذاتهافت بيّن .

فقوله: (**الأخلاق الرذيلة والعقايد الباطلة، التي هي محيطة بهم في هذه النشأة، هي بعينها جهنم**...) يناقض قوله بأصالة الماهيّة والاشتراك اللفظي؛ إذ الاشتراك اللفظي يعني المغايرة الذاتيّة، كما في اشتراك الجاسوس ونبع الماء بلفظ العين، وسيأتي الكلام.

القول السادس: قول الشيرازي رضي الله عنه.

وهو حمل الأخبار على **علاقة ما يكون في الحال؛ للعلاقة الوجوبيّة والسنخيّة التامة بين العمل وجزاؤه في الحال والاستقبال**، بخلاف قوله تعالى: ﴿أَرَانِي أَعْصِرُ خَمْرًا﴾ لأنّ العنب سيكون خمراً في الاستقبال لا الحال؛ لذلك تعيّن المجاز.

قال رضي الله عنه(١٠٥٠هـ): قوله تعالى: ﴿**وَإِنَّ جَهَنَّمَ لَمُحِيطَةٌ بِالْكَافِرِينَ**﴾ يشير إلى أنّ باعث الألم والعذاب، **موجودٌ بالفعل هيهنا** (في هذه النشأة الآن) للكفار، وهم لا يدركونه لسكر طبيعتهم، وتخدر أذواقهم، وعمى بصيرتهم من إدراكه[٣].اهـ.

وقال أيضاً: اعلم هداك الله لسلوك سبيل الآخرة على الصراط المستقيم، أنّ الجنة التي يصل إليها من هو من أهلها، **هي مشهودة لك اليوم من حيث محلّها، لا من حيث**

---

(١) يقصد الدواني من سنخ ما في جهنّم .

(٢) رسالة الزوراء للدواني: ٢٥. المطبعة الحسينيّة المصريّة، الأزهر، كفر الطماعين، سنة ١٣٢٦هـ.

(٣) الأسفار ٩: ٣٥. دار إحياء التراث العربي، بيروت . الطبعة الثالثة سنة: ١٩٨١م.

صورتها[١]، وأنت تتقلب فيها **على الحال التي أنت عليها**، ولا تعلم أنّك فيها؛ فإنّ الصورة الطبيعية (=الدنيويّة العنصريّة) تمنعك وتحجبك عن مشاهدتها...، **أكثر أهل الجنّة في الجنة الآن، ولكن لا يرونها وهم يتقلبون فيها، وكذلك أصحاب النّار، في النار وقد أحاط بهم سرادقها وهم لا يشعرون، كما نبه الله عليه: ﴿إِنَّ جَهَنَّمَ لَمُحِيطَةٌ بِالْكَافِرِينَ﴾**[٢].اهـ.

يدلّ على محلّ الجنّة في النصوص، ما أخرجه الكليني بإسناد معتبر، عن حبّة العرني، عن أمير المؤمنين قال: «**ما من مؤمن يموت في بقعة من بقاع الأرض، إلاّ قيل لروحه الحقي بوادي السلام، وإنّها لبقعة من جنة عدن**»[٣].

وأخرج الطوسي في التهذيب بإسناد معتبر، عن مروان بن مسلم، عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «**لا يبقى أحدٌ في شرق الارض ولا في غربها، إلاّ حشر الله روحه إلى وادي السلام**». قال قلت: جعلت فداك واين وادي السلام؟!. قال عليه لسلام: «**ظهر الكوفة، أما أنّي كأنّي بهم حلقٌ حلقٌ قعود يتحدثون**»[٤].

وأخرج الكليني بإسناده المعتبر عن صالح بن سعيد القماط، قال لأبي الحسن الهادي عليه السلام: جعلت فداك في كلّ الأمور أرادوا إطفاء نورك، والتقصير بك، حتى أنزلوك هذا الخان الأشنع، خان الصعاليك؟!!.

فقال عليه السلام: «ههنا أنت يا ابن سعيد» ثمّ أومأ بيده وقال: «انظر» فنظرت فإذا أنا بروضات آنقات، روضات باسرات، فيهن خيرات عطرات، وولدان كأنّهنّ

---

(١) (**محلّها**) أو من محآلّها: وادي السلام في ظهرالكوفة كما نطقت الأخبار القطعيّة الآتي بعضها؛ لكن (**صورتها**) أي هيئها محجوبة عن أكثر الخلق قبل الموت. وهذا لا ينافي أنّ ذات المؤمن، روحاً وبدناً، من سنخ الجنّة المضمرة المبهمة في وادي السلام على الاحاطة والاتصال لا الانفصال.

والكلام هو الكلام في محل جهنم في وادي برهوت في اليمن، المحيطة بنفوس كلّ الكفار، على نحو الاتصال السنخي بينهما؛ إذ الكفار من سنخ جهنم روحاً وبدناً.

(٢) الأسفار ٩: ٤٣٤. دار إحياء التراث العربي، بيروت . الطبعة الثالثة سنة: ١٩٨١م.

(٣) الكافي(ت: علي غفاري) ٣: ٢٤٣. دار الكتب الإسلاميّة، طهران.

(٤) تهذيب الأحكام(حسن الخرسان)١: ٤٦٦ .مطبعة خورشيد، ايران.طبعة ثالثة١٣٦٤هـ.

اللؤلؤ المكنون، وأطيار، وظباء، وأنهار تفور، فحار بصري، وحسرت عيني، فقال عليه السلام: «**حيث كنّا، فهذا لنا عتيد**، لسنا في خان الصعاليك»[١].

فليس المتجسّم عند الشيرازي هو العمل بما هو عرض زائل؛ فهذا ممتنع، ولا بما هو حركات فانية يمتنع عودها بعينها، وإنّما آثاره الباقية في النفس، المؤثرة في تغيّر النفس جوهريّاً، الباعثة لزوماً لأن تتجسّم النفس ببدن مثالي ، يسانخ تلكم الآثار بإفاضة إلهيّة؛ سيما إذا كانت آثار العمل ملكة راسخة، فإنّ الإفاضة مترتّبة عليها قهريّاً أبديّاً في الحال والاستقبال، على ما قضى الله تعالى به في أصل التكوين، كما أوضحنا مراراً وما زلنا نوضّح تكراراً؛ إذ المسألة كما قال الشيرازي لا يهتدي إليها كلّ أحد... .

الحاصل: تجسّم الأعمال ممتنعٌ، إلاّ إذا ابتنى على عدّة أصول حكميّة:

الأولى: أصالة الوجود التشكيكيّة المبتنية على وحدة معنى الوجود.

الثاني: ماديّة النفس وتغيرها الجوهري بآثار العمل التكوينيّة، وأنّها تتعلق في كلّ تغيّر جوهري، ببدن مثالي يسانخ ذاك التغيّر، خيراً أو شرّاً، كلّ نفس بحسبها.

الثالث: الفاعل للفعل والمنفعل به، هو النفس أولاً وبالذات، وأمّا فاعليّة البدن وانفعاله، فثانياً وبالعرض؛ فسيأتي أنّ أفعال النفس وانفعلاتها حيثيّة جوهريّة، ليست عرضاً؛ فالمتجسّم هو جوهر النفس الفاعلة المنفعلة بفعلها النفسي، وهذا هو ما نقصده بتعبيرنا أنّ النفس منفعلة متغيّرة جوهريّاً بآثار العمل التكوينيّة، وسيأتي البيان .

الرابع: السنخيّة واللزوم بين العمل والجزاء، وأنّ الجزاء عين العمل باعتبار ما يكون في الحال والاستقبال، كما في قولنا: اشتعل الفحم، لا الاستقبال كما في: ﴿أراني أعصر خمراً﴾ . وفي السنخيّة بين العمل والجزاء أخبارٌ قطعيّة عن أهل البيت عليهم السلام، غفل عن دلالتها فيما نحن فيه كثير من الأساطين؛ فهاك ما فيه تذكرة وتبصرة ..

---

(١) الكافي(ت: علي غفاري) ١: ٤٩٨. دار الكتب الإسلاميّة، طهران.

النص على السنخيّة بين العمل وتجسّمه!!

مرّ هذا في أخبار النكتة التي في القلب، وسنعرض لبعضها الآن، وهي صريحة في تحقق الجزاء المترتب على العمل حالاً، خيراً أو شرّاً؛ فإمّا يفاض على النفس نوراً من الجنّة وإمّاً ظلمة من جهنّم..

وفي هذا السياق ما أخرجه الكليني بإسناده الموثق الصحيح عن زرارة، عن أبي جعفر عليه السلام قال: «**إنّ الله عز وجل قبل أن يخلق الخلق قال: كن ماءً عذباً أخلق منك جنتي وأهل طاعتي، وكن ملحاً أجاجاً أخلق منك ناري وأهل معصيتي**».

وأخرج أيضاً بإسناده الصحيح عن السجّاد عليه السلام قال: «**إنّ الله تعالى خلق النبيين من طينة عليين قلوبهم وأبدانهم، وخلق قلوب المؤمنين من تلك الطينة، وخلق أبدان المؤمنين من دون ذلك، وخلق الكفار من طينة سجين قلوبهم وأبدانهم...**»

قلت: الأخبار في هذا، مستفيضة قطعيّة، فوق حدّ الإحصاء، وهي صريحة غاية الصراحة أنّ الخيّرين الصالحين، جنساً وفصلاً، مادةً وصورةً، نفساً وبدناً، ما شئت فعبّر، من سنخ الجنّة وريحها؛ كما أنّ الخبيثين الطالحين، جنساً وفصلاً، مادةً وصورةً، نفساً وبدناً، من سنخ جهنّم وزفيرها.

وعليه فقوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يَأْكُلُونَ أَمْوَالَ الْيَتَامَى ظُلْمًا إِنَّمَا يَأْكُلُونَ فِي بُطُونِهِمْ نَارًا﴾ ممّا يحمل على الحقيقة لا المجاز؛ للسنخيّة التامة بينهم وبين جهنّم، روحاً وبدناً؛ فإذا انفعلت ذواتهم بآثار الأعمال الخبيثة الراسخة، كأكل مال اليتيم، أفاض الله عليها نفساً وبدناً جهنميين من سنخ ما في جهنّم، والكلام هوالكلام في أهل الجنّة.

على أنّ باب التوبة مفتوح للخطّائين، شرط ألاّ ترسخ ملكات الشر بالعناد والجحود؛ فإذا تعاطوا عمل الخير، أفاض الله عليهم نفساً وبدناً، من سنخ الجنّة، أي: رفع الله تعالى عنهم الحجب الظلماتيّة الماديّة الخسيسة، كما قال تعالى: ﴿يُبَدِّلُ اللهُ سَيِّئَاتِهِمْ حَسَنَاتٍ﴾ و: ﴿نُكَفِّرْ عَنْكُمْ سَيِّئَاتِكُمْ وَنُدْخِلْكُمْ مُدْخَلًا كَرِيمًا﴾.

اتّضح في النصوص أنّ السنخيّة بين العمل وجزائه ثابتة، والخصوصيّة الذاتيّة القريبة بينهما ظاهرة؛ إذ الجزاء عين العمل باعتبار ما يكون في الحال، وكلاهما من سنخ الجنّة أو النار، حقيقةً وصورةً، روحاً وبدناً؛ ضرورة أنّ لكلّ عمل دنيوي أثر تكويني في النفس، قد يزول وقد لا يزول، تبعاً لرسوخ الملكة أو عدم رسوخها، يترتب عليه كما قضى الله وقدّر، أن يفيض سبحانه صوراً جوهريّة، جنتيّة أو جهنميّة، تسانخ الملكة.

وقد تقول: ما معنى السنخيّة (الخصوصيّة الذاتيّة القريبة) بين العمل والجزاء؟!.

قلنا: الذاتي على أقسام، أهمها فيما يخصّ كتابنا، اثنان:

الأول: الذاتي المنطقي، وهو الجنس والفصل والنوع، لا رابع لها، يقابله العرضي، خاصّاً كان، كالضاحك في الإنسان، أو عامّاً كالماشي في الإنسان والحيوان .

الثاني: الذاتي في باب العلل، وهو أن تكون هناك خصوصيّة ذاتيّة قريبة، وسنخيّة تكوينيّة بين السبب والمسبّب؛ كما في قولنا: إذا زرعنا بذرة المشمش نبتت شجرته وأثمرت مشمشاً؛ فالخصوصيّة الذاتية بين البذرة والشجرة والثمرة هي المشمشيّة، وهي قريبة.

وبعبارة أخرى، فإطلاق لفظ المشمش على البذرة، أو على الشجرة، أو على الثمرة، كلّه حقيقة لا مجاز فيه، ومن ذلك إطلاق لفظ الإنسان على زيد في بطن أمه وفي الولادة وفي الشباب وفي الكهولة إلى يوم القيامة، فهذا كلّه على الحقيقة.

فالسنخيّةُ في قوله تعالى: ﴿وَوَجَدُوا مَا عَمِلُوا حَاضِرًا﴾ بضميمة الأخبار، ظاهرةٌ أنّ الجزاء من سنخ نفس العامل، ، خيراً أو شرّاً، وكلاهما من سنخ الجنّة أو جهنّم، على ما هو الحقّ المعتضد بالأخبار الصريحة الفصيحة الصحيحة، بل الثابتة القطعيّة عن أهل البيت عليهم السلام، كصحيحي أبان وحماد الآنفين وغيرهما الكثير.

وقد يكون بين السبب والمسبّب تعلّق سنخي بعيد، وخصوصويّة ذاتيّة بعيدة ليست قريبة، كاشتراك الحجر والإنسان بكمال الجسم (=الصورة الجسميّة) مع أنّهما

متباينان نوعاً وماهيّةً، ومن ذلك السنخيّة البعيدة بين الماء والثمر في: ﴿وَيُنَزِّلُ لَكُمْ مِنَ السَّمَاءِ رِزْقًا﴾ فالرزق (=الثمر) مسببٌ عن نزول الماء، وهما متباينان نوعاً.

ما نحن فيه ليس كذلك؛ فإنّ بين العمل وبين الإفاضة الجوهريّة، لزوم ذاتي وسنخيّة قريبة، ليست بعيدة أو معدومة، كما توهّمه القائلون بالمسببيّة..

ومن هذه النصوص الكثيرة أيضاً، ما أخرجه الكليني مسنداً عن أبي بصير قال: سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: «**إذا أذنب الرجل خرج في قلبه نكتة سوداء، فإنْ تاب انمحت، وإنْ زاد زادت حتى تغلب على قلبه، فلا يفلح بعدها أبداً**»(١).

قلت: إسناده صحيح، أو موثق على اصطلاح من تأخر.

قوله عليه السلام: (**إذا أذنب الرجل خرج في قلبه نكتة سوداء**) نصٌّ في اللزوم الذاتيّ بين العمل والإفاضة الجهنميّة في الحال لا الاستقبال، على ما قضى الله تعالى.

ومن النصوص الظاهرة جدّاً في ذلك ، ما أخرجه الكليني عن أبي علي الأشعري، عن محمد بن عبد الجبار، عن ابن فضال، عن ابن بكير، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «**إنّ الرجل يذنب الذنب، فيحرم صلاة الليل، وإنّ العمل السيء أسرع في صاحبه من السكين في اللحم**»(٢).

قلت: إسناده موثق صحيح .

قوله عليه السلام: (**إنّ العمل السيء أسرع في صاحبه من السكين في اللحم**) صريحٌ في اللزوم الذاتي بين العمل السيء وبين جزائه في الحال لا الاستقبال، وهو تسافل النفس بالإفاضة التسافليّة، التي تعني: زيادة الحجب الماديّة الطاردة عن عالم النور، وكلّ نفسٍ بحسبها .

---

(١) الكافي (ت: علي غفاري) ٢: ٢٧١ . دار الكتب الإسلامية، طهران.

(٢) الكافي (ت: علي غفاري) ٢: ٢٧١ . دار الكتب الإسلامية، طهران.

والعكس بالعكس كما في قوله تعالى: ﴿ وَيَزِيدُ اللهُ الَّذِينَ اهْتَدَوْا هُدًى﴾ وقوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ اهْتَدَوْا زَادَهُمْ هُدًى وَآتَاهُمْ تَقْوَاهُمْ﴾ الظاهرة بمعونة الأخبار، أنّ الهداية جوهرٌ قدسي وروح نوري، يسانخ عمل الطاعة، كما في قوله تعالى: ﴿كَتَبَ فِي قُلُوبِهِمُ الْإِيمَانَ وَأَيَّدَهُمْ بِرُوحٍ مِنْهُ﴾ أي: من سنخ الجنّة، والآيات والأخبار في هذا لا تحصى، سردنا بعضها هنا وهناك متناثرة في هذا الكتاب ..

الحاصل: الأخبار في أنّ جزاء الأعمال لازمٌ لها، في الحال لا الاستقبال، أكثر من القطعيّة، المتواترة معنىً، سيما أخبار النكتة القلبيّة .

زبدة الأقوال

القول الأوّل: **ممتنع**. لمجموع امتناعين، الأوّل: امتناع تجوهر الأعراض، والثاني: امتناع أعادة العمل بما هو حركات فانية بعينه؛ لامتناع إعادة المعدوم بعينه.

القول الثاني: **الاستعارة**. باطل لا يصار إليه مع إمكان الحمل على الحقيقة.

القول الثالث: **علاقة المسببيّة**. وأنّ الجزاء ليس من جنس العمل، لتباينهما النوعي، وتغايرهما الذاتي؛ إذ لا علاقة بين العمل الدنيوي وبين جزاؤه الأخروي؛ لذلك فهذا القول ملتئم مع أصالة الماهيّة والاشتراك اللفظي القاضي بالتغاير الذاتي بينهما؛ إذ لا سنخيّة بين العمل وجزائه...، وهذا يناقض النصوص الثابتة.

القول الرابع: **المجاز بعلاقة ما يكون في الاستقبال**. كما قال الشيخ البهائي ورجع عنه، وهذا باطل؛ للعلاقة اللزومية بين العمل والجزاء في الحال لا الاستقبال.

القول الخامس: **وهو ما صرّح به الدواني في رسالة الزوراء**. كما سيتّضح في هذا الفصل لاحقاً، وتهافته ظاهر؛ فحمل الأخبار على الحقيقة ينافي تماماً قوله بالتغاير الذاتي بين الحقيقة وصورتها، أي: بين العمل والجزاء، وهذا عين القول بأصالة الماهيّة والاشتراك اللفظي بين العمل والجزاء في الوجود.

قلت: ويردّه في كتاب الله تعالى، قوله سبحانه: **﴿فَلَمَّا عَتَوْا عَنْ مَا نُهُوا عَنْهُ قُلْنَا لَهُمْ كُونُوا قِرَدَةً خَاسِئِينَ﴾** الظاهر الصريح الفصيح، في اللزوم السنخي القريب بين العتو الراسخ وبين الجوهر القردي، وهذا ممتنع إلاّ على أصالة الوجود التشكيكيّة.

القول السادس: **قول الصدر الشيرازي**. ضرورة أنّ الجزاء، على هذا القول، عين العمل بعلاقة ما يكون في الحال والاستقبال لا الاستقبال فقط، وهذا حقيقة لا مجاز ، وقوله: **﴿فَلَمَّا عَتَوْا عَنْ مَا نُهُوا عَنْهُ قُلْنَا لَهُمْ كُونُوا قِرَدَةً خَاسِئِينَ﴾** بناءً عليه واضح.

فالإنسان إنسانٌ بالفعل، قردٌ بالقوّة والاستعداد؛ فإذا عتى تماماً، أضحى قرداً بالفعل كما في أصحاب السبت، وأمّا إنسانيّته فانحجبت بخسّة القرديّة .

كما أنّ الإنسان إنسانٌ بالفعل، مَلَكٌ بالقوّة، فإذا أطاع ربّه تماماً، أضحى ملكاً بالفعل كما في جعفر الطيّار، وهذا عين القول بأصالة الوجود التشكيكيّة، التي تعني أنّ الحقيقة الواحدة، يمكن أن تكون ملكاً، كما يمكن أن تكون إنساناً، أو قرداً، أو شيطاناً...؛ فالحقيقة واحدة في كلّ هذه المراتب، إذا ارتقت وتنورت وخلعت حجب المادة أضحت ملكاً، وإذا تسافلت بحبس نفسها في حجب المادة، أضحت قرداً أو خنزيراً أو وزغاً، وإذا خلطت عملاً صالحاً وآخر سيئاً، كما هو حال أغلب البشر، فنفوسهم غير منزهة عن الصور الجوهريّة المتمانعة، فهي مركبّة التجسّم إلى أن تستكمل على السراط، ليسوغ لها دخولها الجنّة أو النّار، وإلّا فيمتنع قبل ذلك.

فالحقيقة فيما نحن فيه واحدة لا غير..؛ غاية الأمر أنّ لها على الأقل صورتين ومظهرين، أحداهما إنسانيّة بالفعل، والآخرى القرديّة بالقوّة؛ فرسوخ ملكة العتو في النفس تماماً، غيّرها جوهريّاً بما أفيض عليها من النفس القرديّة أولاً، وثانياً: لتتمظهر وتتمثّل وتتصوّر وتتجسّم هذه النفس بالصورة القرديّة، ولتنحجب الصورة الإنسانيّة؛ لامتناع اجتماعهما معاً.

أمّا افتراض تباين النوع القردي للنوع الإنساني، فهو مجرّد اعتبار عقلي، وهو ما نقصده بقولنا: الوجود أصيل؛ ضرورة أنّ الأصيل ما كان منشأً للآثار الواقعيّة التي منها أنّ الإنسان بالقوّة هو قردٌ أو ملكٌ بالفعل، وهذا ممتنعٌ على أصالة الماهيّة.

فعلى القول بأصالة الماهيّة والاشتراك اللفظي؛ فإنّ الإنسانيّة تباين القرديّة مباينة ذاتيّة تامّة لا سنخيّة بينهما، كما أنّه يباين الملك مباينة ذاتيّة تامّة، يرشدك إلى ذلك أنّ مشهور علماء الحكمة المنطق منذ ارسطو مروراً بابن سينا وأتباعه، يقولون بضرس قاطع أنّ نوع الإنسان يباين نوع الملك، ويباين نوع الحمار ويباين نوع القرد... .

دليل الحمل على الحقيقة للسيد الطباطبائي!!

نقول تأكيداً للبيان ولجلالة البرهان: ثمّة وجهان، بل قولان، في حمل لفظ العمل في النصوص، على الحقيقة لا المجاز، كالآتي:

الأوّل: الحمل الحشوي.

وهو حمل لفظ العمل في مثل قوله تعالى: ﴿**وَوَجَدُوا مَا عَمِلُوا حَاضِرًا**﴾ على الحقيقة حملاً حشويّاً، بلا أدنى رعاية لامتناع تجسّم العمل بما هو عرضٌ، ولا بما هو حركات زائلةٌ فانية يمتنع عودها بعينها؛ ضرورة أنّ إعادة المعدوم بعينه، متقيّداً بزمانه ومكانه، ممتنع بالذات عند جمهور الحكماء والمتكلمين، ولا عبرة بمن شذّ.

فأهل هذا القول ضربوا بكلّ هذا عرض الجدار، بل ربما قالوا لا مانع من أن ينقلب العرض جوهراً في النشأة الأخرى، والسفسطة فيه ظاهرة، والمكابرة لائحة.

الثاني: الحمل الممكن.

اتّضح على القول السادس، المعتضد بالأصول الحكميّة اليقينيّة، المعتضدة بالأخبار القطعيّة، الماضية والآتية، أنّ الجزاء عين العمل الدنيوي بعلاقة ما يكون ، لكن نتسائل بالحاح شديد، ما معنى: (علاقة ما يكون)؟!!.

فهل يعني ذلك أنّ جزاء العمل، المسانخ للعمل، سيكون وسيتحقّق وسيوجد في الآخرة، أم أنّه موجودٌ حاضرٌ متحقٌّ الآن فعلاً، مترتّب (مع الشرط وعدم المانع) لزوماً على العمل، ترتّباً قهريّاً على ما قضى الله تعالى في أصل التكوين؟!.

الصحيح أنّه حاضرٌ موجودٌ متحقّقٌ الآن، للعلاقة الذاتيّة اللزوميّة، والسنخيّة التكوينيّة، فيما قضى الله تعالى، بين العمل وبين الجزاء، أو بين آثار العمل في النفس، وبين تجسّمها المثالي أو الملكوتي ما شئت فعبّر، المسانخ لتلكم الآثار.

فإذا اتّضح أنّ الجزاء الملكوتي، متحقٌّ حاضرٌ الآن؛ للسنخيّة التامّة بينه وبين العمل، ولأنّ العمل (مع الشرط وعدم المانع) علّة تامّة فيما قضى الله تعالى لتحقّق الجزاء

الملكوتي الآن، تحقّقاً تكوينيّاً قهرياً، محيطٌ بصاحبه في الحال لا الاستقبال؛ فإنّ النصوص على هذا، كقوله تعالى: ﴿وَوَجَدُوا مَا عَمِلُوا حَاضِرًا﴾ ممّا يحمل على الحقيقة، لا أنّه يحمل على المجاز بعلاقة ما سيكون الاستقباليّة، والقرآن صريحٌ جدّاً في هذا.

قال السيد الطباطبائي في ذلك: لعمري لو لم يكن في كتاب الله تعالى إلاّ قوله: ﴿لَقَدْ كُنْتَ فِي غَفْلَةٍ مِنْ هَذَا فَكَشَفْنَا عَنْكَ غِطَاءَكَ فَبَصَرُكَ الْيَوْمَ حَدِيدٌ﴾ لكان فيه كفاية؛ **إذ الغفلة لا تكون إلاّ عن معلوم حاضر، وكشف الغطاء لا يستقيم إلاّ عن مغطى موجود،** فلو لم يكن ما يشاهده الإنسان يوم القيامة، موجوداً حاضراً من قبل، لما كان يصح أن يقال للانسان: إنّ هذه أمور كانت مغفولة لك، مستورة عنك، فهي اليوم مكشوف عنها الغطاء، مزالة منها الغفلة.

ولعمري أنّك لو سئلت نفسك، أن تهديك إلى بيان، يفي بهذه المعاني، **حقيقة من غير مجاز**، لما أجابتك إلاّ بنفس هذه البيانات، والأوصاف التي نزل بها القرآن الكريم[1].

قلت: أجاد وأفاد رضي الله عنه..؛ مع التنبيه، وقد نبهنا سابقاً أكثر من مرّة، إلى أنّ هذه العلاقة اللزوميّة بين العمل والجزاء، على نحوين:

الأولى: **العلاقة اللزوميّة الأبديّة،** كما في الملكات الراسخة المانعة من عدمها، وهؤلاء لا تنفعهم شفاعة الشافعين، كما في: ﴿خَسِرُوا أَنْفُسَهُمْ فِي جَهَنَّمَ خَالِدُونَ﴾.

والثانية: العلاقة اللزوميّة المتزلزلة، وهي فيما إذا كانت الملكات غير مانعة من عدمها، وهؤلاء تجوز لهم الشفاعة وغفران الذنب؛ فآكل مال اليتيم على ذلك في قوله تعالى: ﴿ إِنَّ الَّذِينَ يَأْكُلُونَ أَمْوَالَ الْيَتَامَى ظُلْمًا إِنَّمَا يَأْكُلُونَ فِي بُطُونِهِمْ نَارًا﴾ وإن كان آكلاً للنار حالاً، إلاّ أنّ أبديّة اللزوم الاستقباليّة، اقتضائية متوقفة على شرط آخر وهو الاصرار؛ فإذا تاب تاب الله عليه، لتنطفىء النّار التي في جوفه بهذا الارتقاء النوري، على ما قضى الله سبحانه، وكما قال النبي: **(قوموا إلى نيرانكم فاطفؤوها بصلاتكم)**..

---

(١) الميزان في تفسير القرآن ١: ٩٣. جامعة المدرسين، قم.

فإن قلت: الشيخ البهائي قائلٌ بالمجاز بعلاقة ما يكون؟!.

قلنا: مرّ عليك، وسيأتي التوضيح أكثر، أنّ الشيخ البهائي رضي الله عنه ارتبك في هذا الموضع وقد تراجع عن ذلك..؛ وأيّاً كان فعلاقة ما يكون فيها فرضان: الأوّل بمعنى ما سيكون في الاستقبال لا الحال، كما في: ﴿**أَعْصِرُ خَمْرًا**﴾ وهذا مجاز دون كلام. والثاني: بمعنى ما يكون في الحال لا الاستقبال، وهذا حقيقة لا ينبغي التردد في ذلك.

وقد تقول: فإنْ كان حاضراً الآن، فلم لا يظهر؟!!.

قلنا: يجيب عليه قوله تعالى: ﴿ **فَكَشَفْنَا عَنْكَ غِطَاءَكَ**﴾ و: ﴿**يَوْمَ تُبْلَى السَّرَائِرُ**﴾ و: ﴿**وَتَشْهَدُ أَرْجُلُهُمْ بِمَا كَانُوا يَكْسِبُونَ**﴾ الظاهر في احتجاب الجزاء بحجب الدنيا الماديّة؛ فلا يظهر لأغلب الخلق إلاّ يوم تبلى السرائر..، بلى ربما أظهره الله تعالى في فرض نادر لحكمةٍ عنده سبحانه، كما في إظهار الصورة القرديّة لأصحاب السبت، وكما في إظهار الصورة الجنّتيّة، للعبد جون شهيد كربلاء روحي له الفداء، وكما ربما أظهرها لغسيل الملائكة حنظلة رضوان الله عليه، ولجسد الحمزة سيد الشهداء عليه السلام، وكما أظهر الإمام الهادي عليه السلام الجنّة لأبي سعيد القمّاط رضي الله عنه بإذن الله تعالى.

قال جلال الدين الدواني: قوله عز وجل: ﴿ **وَإِنَّ جَهَنَّمَ لَمُحِيطَةٌ بِالْكَافِرِينَ**﴾ يدلّ على إحاطتها بهم في الحال، ولا حاجة إلى الصرف عن الظاهر؛ فإنّ **الأخلاق الرذيلة والعقايد الباطلة التي هي محيطة بهم في هذه النشأة، هي بعينها جهنم**[1]، التي ستظهر بالصورة الموعودة عليهم، كما أنذرهم الشارع...، **وهذا على الحقيقة لا المجاز**[2].

قلت: سيأتي أنّ هذه النتيجة الصحيحة، والتي هي منه إبداعٌ في عالم الحكمة، تنافي مبناه في أصالة الماهيّة اللفظيّة، المبتنية على تغاير الحقائق مع صورها تغايراً ذاتيّاً.

---

(١) يقصد الدواني من سنخ ما في جهنّم .

(٢) رسالة الزوراء للدواني: ٢٥. المطبعة الحسينيّة المصريّة، الأزهر، كفر الطماعين، سنة ١٣٢٦هـ.

الكتابة في النفس إفاضة جوهريّة

هذا العنوان رد على القول الثاني، القائل بالاستعارة والتشبيه، وكذا الثالث القائل بالمجاز المرسل بعلاقة المسببيّة؛ فهم فسرّوا قوله تعالى: ﴿وَوُضِعَ الْكِتَابُ فَتَرَى الْمُجْرِمِينَ مُشْفِقِينَ مِمَّا فِيهِ وَيَقُولُونَ يَا وَيْلَتَنَا مَالِ هَذَا الْكِتَابِ لَا يُغَادِرُ صَغِيرَةً وَلَا كَبِيرَةً إِلَّا أَحْصَاهَا وَوَجَدُوا مَا عَمِلُوا حَاضِرًا﴾[1] بما كتبه الملائكة في صحيفة الأعمال، والسياق شاهدٌ على ذلك فيما زعموا، وعليه فذات الصحيفة تباين ذات الإنسان، لا سنخيّة بينهما، بل قد ذكروا أنّهم لا يعرفون ماهيّة صحف الأعمال ولا كيف تكون ؛ فضلاً عن أن يكون بينها وبين عمل العامل ارتباط ذاتي وسنخيّة.

قلنا: هذا خطأ بيّن؛ لقوله تعالى: ﴿أُولَئِكَ كَتَبَ فِي قُلُوبِهِمُ الْإِيمَانَ وَأَيَّدَهُمْ بِرُوحٍ مِنْهُ﴾[2] وهو صريحٌ أنّ الصحيفة المكتوب فيها آثار العمل، هي ذات الإنسان ونفسه وروحه؛ ضرورة أنّ القلوب في: ﴿كَتَبَ فِي قُلُوبِهِمُ﴾ هيهنا، وفي كلّ القرآن، هي النّفوس. والكتابة إفاضة جوهريّة وإيجاد تكويني؛ قال الإمام الجرجاني(٤٧١هـ): ﴿كَتَبَ فِي قُلُوبِهِمُ الْإِيمَانَ﴾ أوجده وأوجبه فيه[3].

وقوله تعالى: ﴿وَكُلَّ إِنْسَانٍ أَلْزَمْنَاهُ طَائِرَهُ فِي عُنُقِهِ وَنُخْرِجُ لَهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ كِتَابًا يَلْقَاهُ مَنْشُورًا ، اقْرَأْ كِتَابَكَ كَفَى بِنَفْسِكَ الْيَوْمَ عَلَيْكَ حَسِيبًا﴾[4] كالصريح في كلّ ما قلناه؛ سيما قوله تعالى: ﴿كَفَى بِنَفْسِكَ الْيَوْمَ عَلَيْكَ حَسِيبًا﴾ المبيَّن المفصَّل بقوله تعالى: ﴿يَوْمَ تَشْهَدُ عَلَيْهِمْ أَلْسِنَتُهُمْ وَأَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُمْ بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾[5]، المعتضد بقوله سبحانه: ﴿شَهِدَ

---

(١) سورة الكهف: ٤٩.

(٢) سورة المجادلة: ٢٢.

(٣) درج الدرر(ت: وليد أحمد) ٢: ٦٢٥. مجلة الحكمة ، بريطانيا. الطبعة الأولى٢٠٠٨م.

(٤) سورة الإسراء: ١٣-١٤.

(٥) سورة النور: ٢٤.

عَلَيْهِمْ سَمْعُهُمْ وَأَبْصَارُهُمْ وَجُلُودُهُمْ بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ ، وَقَالُوا لِجُلُودِهِمْ لِمَ شَهِدْتُمْ عَلَيْنَا قَالُوا أَنطَقَنَا اللهُ الَّذِي أَنطَقَ كُلَّ شَيْءٍ﴾(١).

وقد مضى صحيح حفص بن البختري وهشام بن سالم وغيرهما، عن أبي عبد الله عليه السلام في قول الله عز وجل: **﴿ هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ السَّكِينَةَ فِي قُلُوبِ الْمُؤْمِنِينَ﴾** ؟!. قال عليه السلام: «**هو الإيمان**»(٢)، وهو بيان لـ: **﴿كَتَبَ فِي قُلُوبِهِمُ الْإِيمَانَ وَأَيَّدَهُمْ بِرُوحٍ مِنْهُ﴾** .

وكذا صحيح علي بن اسباط، قال: قلت لأبي الحسن عليه السلام: جعلت فداك وما السكينة؟!. قال عليه السلام: «**ريح من الجنة، لها وجه كوجه الإنسان، طيّبة، وكانت مع الأنبياء، وتكون مع المؤمنين**»(٣).

وصحيح جميل قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن قوله عز وجل: **﴿هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ السَّكِينَةَ فِي قُلُوبِ الْمُؤْمِنِينَ﴾** ؟!. قال: «**هو الإيمان**». قال جميل: **﴿ وَأَيَّدَهُمْ بِرُوحٍ مِنْهُ﴾** ؟!. قال الصادق عليه السلام: «**هو الإيمان**»(٤).

فهذه النصوص مبيّنة لقوله تعالى: **﴿كَتَبَ فِي قُلُوبِهِمُ الْإِيمَانَ وَأَيَّدَهُمْ بِرُوحٍ مِنْهُ﴾** فالمقصود من الكتابة هو: إفاضة روح الإيمان والسكينة الجوهريين على نفوسهم، بإنزالها من الملكوت عليهم وإليهم، كلّ حسب رتبته واستعداده.

وأخرج الكليني محمد بن يحيى وغيره، عن أحمد بن محمد وغيره، عن محمد بن خلف، عن أبي نهشل قال: حدثني محمد بن إسماعيل، عن أبي حمزة الثمالي قال: سمعت أبا جعفر عليه السلام يقول: إنّ الله جل وعز خلقنا من أعلى عليين، وخلق **قلوب** شيعتنا ممّا خلقنا منه، وخلق أبدانهم من دون ذلك، **وقلوبهم** تهوي إلينا؛ لأنّها خلقت ممّا

---

(١) سورة فصلت: ٢١.

(٢) الكافي(ت: علي غفاري)٢: ١٥. دار الكتب الإسلاميّة طهران .

(٣) تفسير القمي(ت: طيب الجزائري) ٢: ٢٨٢. دار الكتاب، قم . الطبعة الثالثة ١٤٠٤هـ.

(٤) الكافي(ت: علي غفاري)٢: ١٥. دار الكتب الإسلاميّة طهران .

خلقنا منه ثمّ تلا هذه الآية: ﴿كَلَّا إِنَّ كِتَابَ الْأَبْرَارِ لَفِي عِلِّيِّينَ (١٨) وَمَا أَدْرَاكَ مَا عِلِّيُّونَ (١٩) كِتَابٌ مَرْقُومٌ (٢٠) يَشْهَدُهُ الْمُقَرَّبُونَ﴾.

وخلق عدوّنا من سجين، وخلق قلوب شيعتهم ممّا خلقهم منه، وأبدانهم من دون ذلك، فقلوبهم تهوي إليهم؛ لأنّها خلقت ممّا خلقوا منه، ثم تلا هذه الآية: ﴿كَلَّا إِنَّ كِتَابَ الْفُجَّارِ لَفِي سِجِّينٍ (٧) وَمَا أَدْرَاكَ مَا سِجِّينٌ (٨) كِتَابٌ مَرْقُومٌ... كَلَّا بَلْ رَانَ عَلَى قُلُوبِهِمْ مَا كَانُوا يَكْسِبُونَ﴾[١].

قلت: إسناده قويّ.

والحديث ظاهرٌ جدّاً أنّ كتابة الكتاب تعني الخلق والإفاضة والإيجاد، في القلوب والنفوس، وهذه الكتابة من سنخ عليين أو سجين، خيراً أو شرّاً، وقوله تعالى: ﴿خَتَمَ اللَّهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ وَعَلَى سَمْعِهِمْ وَعَلَى أَبْصَارِهِمْ غِشَاوَةٌ وَلَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ﴾ جمع كلّ هذا.

وكذا مجموع قوله سبحانه: ﴿خَسِرُوا أَنْفُسَهُمْ فَهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ﴾ و: ﴿وَمَنْ خَفَّتْ مَوَازِينُهُ فَأُولَئِكَ الَّذِينَ خَسِرُوا أَنْفُسَهُمْ فِي جَهَنَّمَ خَالِدُونَ (١٠٣) تَلْفَحُ وُجُوهَهُمُ النَّارُ وَهُمْ فِيهَا كَالِحُونَ﴾ كالصريح فيما قلناه.

---

(١) الكافي (ت: علي غفاري) ٢: ٤. دار الكتب الإسلاميّة، طهران.

كلمة جامعة للشيرازي في كتابة العمل!!

قال صدرالمتأهلين رضي الله عنه: الكيفية النفسانية إذا اشتدت صارت ملكة راسخة، أي: صورة نفسانية[١] هي مبدأ آثار مختصة بها، فيصدر بسببها الفعل المناسب لها بسهولة، من غير روية وتعمّل...[٢] .

فهذه الآثار الحاصلة في القلوب والأرواح بمنزلة النقوش، والكتابة الحاصلة في الصحائف والألواح، كما قال سبحانه: ﴿**أُولَئِكَ كَتَبَ فِي قُلُوبِهِمُ الْإِيمَانَ**﴾ وهذه القلوب والأرواح يقال لها في لسان الشريعة: **صحائف الأعمال**[٣].

وتلك النقوش والصور كما يحتاج إلى قابل يقبلها[٤]، كذلك يفتقر إلى فاعل أيّ مصور وكاتب[٥]؛ فالمصوّرون والكتّاب لمثل هذه الكتابة النورية، هم الكرام الكاتبون؛

---

(١) طوى الصدر الشيرازي هيهنا، ما يلزم بيانه، وموجزه أنّ الملكة الراسخة تطلق على معنيين:

الأوّل: بما هي كيفٌ نفساني، أي: بما هي معدّ ومهيّء لأن تستعد النفس للإفاضة الجوهريّة.

الثاني: بما هي هيئة راسخة في النفس نتيجة الإفاضة الجوهريّة على النفس، المترتبة على انفعال النفس بالملكة على المعنى الأوّل، وسيأتي قول الشيرازي: (**الملكات النفسانية تصير صوراً جوهرية**).

فإنّ النفس المنفعلة بالملكة على المعنى الأوّل، مستعدة لأن يفاض عليها صورة جوهريّة من عالم المثال، فانتبه لهذا جيّداً ؛ فالملكة بما هي كيف نفساني معدٌّ مهيّء للملكة على المعنى الثاني.

(٢)كما قال سبحانه: ﴿خَسِرُوا أَنْفُسَهُمْ فَهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ﴾ و: ﴿رَانَ عَلَى قُلُوبِهِمْ مَا كَانُوا يَكْسِبُونَ﴾ فصدور الكفر والتكذيب تلقائي قهري لزومي؛ للشرط وعدم المانع، على ما قضى الله تعالى .

(٣) فصحيفة إبليس يوم الحساب مثلاً، لا تعدو تجسّم نفس ابليس، المنفعلة تماماً بملكة الاستكبار، بهيئته الشيطانيّة المفاضة على نفسه نتيجة تغيرها الجوهري بآثار الاستكبار التكوينيّة؛ فليست صحيفة الأعمال أو كتاب الأعمال من ورق كما ربما توهم كثير من العوام، وإنّما ما قلناه.

(٤) مضى بيان هذا مراراً؛ فالنفس لا تكون قابلة مستعدة لإفاضة هذه الصور الجوهريّة إلاّ إذا انفعلت بالملكة الراسخة؛ فإذا انفعلت استعدت لأن تفاض عليها الصور الجوهريّة والنقوش المثاليّة.

(٥) الكاتب والمفيض لهذه الصور على الاستقلال هو الله تعالى، وعلى التبع ملائكته المدبرين بإذنه، أو رب النوع، أو كلاهما طوليّاً، وقد مضى في الجملة بيان هذا تحت عنوان الإفاضة الإعداديّة.

لكرامة ذواتهم وأفعالهم عن دنائة الجسمية، وارتفاع جواهرهم عن المواد الطبيعية؛ فهم لا محالة ضرب من الملائكة، المتعلقة بأعمال العباد وأقوالهم[١]؛ لقوله تعالى: ﴿وإِنَّ عَلَيْكُمْ لَحافِظِينَ كِراماً كاتِبِينَ﴾.

وهم طائفتان: ملائكة اليمين[٢]، وهم: الذين يكتبون أعمال أصحاب اليمين، وملائكة الشمال[٣]، وهم: الذين يكتبون أعمال أصحاب الشمال؛ قال تعالى:﴿إِذْ يَتَلَقَّى الْمُتَلَقِّيانِ عَنِ الْيَمِينِ وعَنِ الشِّمالِ قَعِيدٌ ما يَلْفِظُ مِنْ قَوْلٍ إِلَّا لَدَيْهِ رَقِيبٌ عَتِيدٌ﴾ وقال: ﴿يَوْمَ نَدْعُوا كُلَّ أُناسٍ بِإِمامِهِمْ فَمَنْ أُوتِيَ كِتابَهُ بِيَمِينِهِ فَأُولئِكَ يَقْرَؤُنَ كِتابَهُمْ ولا يُظْلَمُونَ فَتِيلًا﴾ وقال أيضاً: ﴿فَأَمَّا مَنْ أُوتِيَ كِتابَهُ بِيَمِينِهِ فَيَقُولُ هاؤُمُ اقْرَؤُا كِتابِيَهْ إِنِّي ظَنَنْتُ أَنِّي مُلاقٍ حِسابِيَهْ﴾ لأنّ كتابه من جنس العلوم والاعتقادات الصادقة والأخلاق الحسنة[٤]، والظن هيهنا بمعنى العلم: ﴿وأَمَّا مَنْ أُوتِيَ كِتابَهُ بِشِمالِهِ فَيَقُولُ يا لَيْتَنِي لَمْ أُوتَ كِتابِيَهْ ولَمْ أَدْرِ ما حِسابِيَهْ﴾[٥] لأنّ كتابه من جنس الأكاذيب الباطلة والصفات الشيطانية والشهوات الحيوانية والرئاسات الدنيوية، المحرقة للقلوب، المعذبة للنفوس[٦]، ومثل هذا الكتاب المشتمل على الكذب والغلط والهذيان، يستحق للاحتراق بالنار، كما قال: ﴿وأَمَّا مَنْ أُوتِيَ كِتابَهُ وَراءَ ظَهْرِهِ فَسَوْفَ يَدْعُوا ثُبُوراً ويَصْلى سَعِيراً﴾[٧].

---

(١) ذكرهم الله تعالى في القرآن بقوله سبحانه في سورة النازعات: ﴿فَالْمُدَبِّرَاتِ أَمْرًا﴾ وقوله في سورة الذاريات: ﴿فَالْمُقَسِّمَاتِ أَمْرًا﴾ وقوله تعالى في سورة ق: ﴿مَا يَلْفِظُ مِنْ قَوْلٍ إِلَّا لَدَيْهِ رَقِيبٌ عَتِيدٌ﴾.

(٢)الموكلون بالإفاضة الخيريّة النورانيّة، ومعنى إفاضتهم: القرب، برفع الحجب الماديّة.

(٣) الموكلون بالإفاضة الشريّة الظلمانيّة، ومعنى إفاضتهم: الطرد واللعن، بزيادة الحجب الماديّة.

(٤) مردّ كلّ ما هو حسنٌ وكمال إلى العقل، وهو جوهرٌ قدسي حقيقته العلم والقدرة اللدنيين، منزّه عن كلّ حجب المادة، ومرد كلّ ما هو نقص إلى الجهل وحجب المادة، وسيأتي في هذا فصل الأخبار.

(٥) سورة الحاقة: ٢٦.

(٦) فالنّار عين الحجب الماديّة الخسيسة، وهذا معنى ما ذكرنا أنّ كلّ إنسان مذنب يتألم بآثاره التكوينيّة التكوينيّة الباقية في النفس، وهو مازال في الدنيا؛ فكيف يوم تشهد ﴿عَلَيْهِمْ سَمْعُهُمْ وَأَبْصَارُهُمْ﴾.

(٧) سورة الانشقاق: ١١.

وقد ورد في الخبر: «أنّ من عمل حسنة كذا، يخلق الله منها ملكاً[١] يستغفر له إلى يوم القيامة». كما قال تعالى: ﴿**إِنَّ الَّذِينَ قَالُوا رَبُّنَا اللهُ ثُمَّ اسْتَقَامُوا تَتَنَزَّلُ عَلَيْهِمُ الْمَلَائِكَةُ أَلَّا تَخَافُوا وَلَا تَحْزَنُوا وَأَبْشِرُوا بِالْجَنَّةِ الَّتِي كُنتُمْ تُوعَدُونَ نَحْنُ أَوْلِيَاؤُكُمْ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَفِي الْآخِرَةِ**﴾[٢].

وهكذا القياس في الكفر والاعتقاد السوء، فمن فسد اعتقاده في المسائل الإلهية، ورسخ على جهله، وبالغ في كفره، يتنزل على نفسه شيطان يوعده بالشر، ويغرّه اغتراراً بالجهل، ويعجبه إعجاباً بنفسه، وكان قرينه في الدنيا والآخرة كما قال تعالى: ﴿**هَلْ أُنَبِّئُكُمْ عَلَى مَنْ تَنَزَّلُ الشَّيَاطِينُ تَنَزَّلُ عَلَى كُلِّ أَفَّاكٍ أَثِيمٍ يَسْمَعُ آيَاتِ اللهِ تُتْلَى عَلَيْهِ ثُمَّ يُصِرُّ مُسْتَكْبِراً الآية وقوله وَمَنْ يَعْشُ عَنْ ذِكْرِ الرَّحْمَنِ نُقَيِّضْ لَهُ شَيْطَاناً فَهُوَ لَهُ قَرِينٌ**﴾[٣].

وهذه الهيئة الراسخة للنفس، المتمثلة لها يوم القيامة[٤]، هي التي تسمّى في عرف الحكمة: **بالملكة**، وفي لسان الشريعة بالملك والشيطان[٥]، في جانبي الخير والشر، والمسمّى والمسمّى أمرٌ واحدٌ في الحقيقة[٦]؛ لأنّ المحقق عندنا أنّ **الملكات النفسانية تصيرُ صوراً جوهرية**[٧]، **وذواتاً قائمة فعّالة في النفس، تنعيماً وتعذيباً**[١] .

---

(١) سيأتي في الفصل القادم، في خبر الرقي، أنّ نص الحديث: «**وكّلَ الله به ملكاً**» وليس يخلق، كما سيأتي أنّ كون المتجسّم ملكاً، لا ينافي تجسم النفس ببدن مثالي يسانخها؛ لما مرّ في الإفاضة الإعداديّة.

(٢) سورة فصلت: ٢١.

(٣) سورة الزخرف: ٣٦.

(٤) أي الهيئة الراسخة المتمثّلة للنفس، الظاهرة للنفس يوم القيامة، المحتجبة عنها اليوم... .

(٥) سيأتي في الفصل القادم ، أنّ قاطبة الملكات مردّها إمّا إلى جوهر العقل وهو عين الخيريّة المنزهة عن الحجب، وإمّا إلى جوهر الجهل وهو عين الشر والحجب الماديّة الجهنميّة الخسيسة.

(٦) فالملكة إذا أضحت مانعة من عدمها، هي عين ذات الملك خيراً، وعين ذات الشيطان شرّاً.

(٧)من حيث انفعال النفس بالملكة بما هي كيف نفساني معدّ أولاً، وثانياً بما أفيض على النفس المستعدة المستعدة من صور جوهريّة نتيجة ذاك الانفعال؛ فهذا معنى (أنّ **الملكات النفسانية تصير صوراً جوهرية**).

ولو لم يكن لتلك الملكات من الثبات والتجوهر ما يبقى أبد الآباد[٢]، لم يكن لخلود أهل الجنّة في الثواب، وأهل النّار في العقاب أبداً وجه[٣]؛ فإنّ منشأ الثواب والعذاب، **لو كان نفس العمل أو القول، وهما أمران زائلان**[٤]، يلزم بقاء المعلول مع زوال العلة المقتضية، وذلك غير صحيح، والفعل الجسماني الواقع في زمان متناه، كيف يصير منشأ للجزاء الواقع في أزمنة غير متناهية، ومثل هذه المجازاة غير لائق بالحكيم، سيما في جانب العذاب كما قال: ﴿وما أَنَا بِظَلَّامٍ لِلْعَبِيدِ﴾ وقال: ﴿بِما كَسَبَتْ قُلُوبُكُمْ﴾.

ولكن إنّما يخلد أهل الجنة في الجنة وأهل النار في النار، بالثبات في النيات والرسوخ في الملكات، ومع ذلك فإنّ من فعل مثقال ذرة من الخير أو الشر في الدنيا، يرى أثر ذلك مكتوباً في صحيفة نفسه، أو صحيفة أرفع من نفسه، كما قال تعالى: ﴿**فِي صُحُفٍ مُكَرَّمَةٍ مَرْفُوعَةٍ مُطَهَّرَةٍ بِأَيْدِي سَفَرَةٍ كِرامٍ بَرَرَةٍ**﴾ وإذا قامت القيامة وحان وقت أن **يقع بصره إلى وجه ذاته**، لفراغه عن شواغل هذه الحياة الدنيا، وما يورده الحواس، ويلتفت إلى صفحة باطنه، ولوح ضميره، وهو المراد بقوله تعالى: ﴿**وَإِذَا الصُّحُفُ نُشِرَتْ**﴾ فمن كان في غفلة عن أحوال نفسه وحساب سيئاته وحسناته، يقول عند كشف غطائه وحضور ذاته ومطالعة صفحة كتابه: ﴿**ما هٰذَا الْكِتابِ لا يُغادِرُ صَغِيرَةً ولا كَبِيرَةً إِلَّا**

---

(١)أي: حالاً لا استقبالاً، بنحو اللزوم الذاتي، وقد مرّ أنّه على قسمين أبدي ومتزلزل بالتوبة.

(٢)كما قال سبحانه: ﴿**وَلَوْ رُدُّوا لَعَادُوا لِمَا نُهُوا عَنْهُ وَإِنَّهُمْ لَكَاذِبُونَ**﴾ و: ﴿أَسْتَغْفَرْتَ لَهُمْ أَمْ لَمْ تَسْتَغْفِرْ لَهُمْ لَنْ يَغْفِرَ اللهُ﴾ و: ﴿ سَوَاءٌ عَلَيْهِمْ أَأَنْذَرْتَهُمْ أَمْ لَمْ تُنْذِرْهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ (٦) خَتَمَ اللهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ وَعَلَى سَمْعِهِمْ وَعَلَى أَبْصَارِهِمْ غِشَاوَةٌ وَلَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ﴾ و: ﴿خَسِرُوا أَنْفُسَهُمْ فَهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ﴾.

(٣) فبعد أن تمثّلت ملكة الخير في جعفر الطيار بصورة الملائكة، فقدت الاستعداد للشر نهائيّاً أبد الآبدين، وكذا ملكة الشرّ في الجن ابليس بصورة الشيطان، حيث فقدت الاستعداد للخير تماماً.

تعني الملكة هيهنا الهيئة الراسخة في النفس أو الصورة الجوهريّة المفاضة على النفس، نتيجة انفعالها بالملكة بما هي كيف نفساني، وقد نبه الشيرازي إلى هذا: (**الملكات النفسانية تصير صوراً جوهرية**).

(٤) نبّه على هذا صدر المتألهين أول كلامه في قوله الشريف: (إنّ القول والفعل، ما دام وجودهما، في أكوان الحركات، ومواد المكونات، فلاحظ لها من البقاء والثبات) ضرورة أنّ الفعل عرضٌ زائل لا يبقى؛ إذ أنّ تجسّم الأعمال هو: تجلبيب النفس -المنفعلة بآثار العمل الباقية في النفس- ببدن مثالي.

أَحْصاها ووَجَدُوا ما عَمِلُوا حاضِراً ولا يَظْلِمُ رَبُّكَ أَحَداً﴾ وقوله سبحانه: ﴿يَوْمَ تَجِدُ كُلُّ نَفْسٍ ما عَمِلَتْ مِنْ خَيْرٍ مُحْضَراً وما عَمِلَتْ مِنْ سُوءٍ تَوَدُّ لَوْ أَنَّ بَيْنَها وبَيْنَهُ أَمَداً بَعِيداً﴾ وقد ورد في هذا الباب من طريق أهل البيت عليهم السلام، وغيرهم عن النبي صلى الله عليه وآله أحاديث كثيرة[1].اهـ.

وقال السيد الطباطبائي: ومن أحكام الأعمال: أنّها محفوظة مكتوبة متجسمة، كما قال تعالى: ﴿ يَوْمَ تَجِدُ كُلُّ نَفْسٍ ما عَمِلَتْ مِنْ خَيْرٍ مُحْضَراً وما عَمِلَتْ مِنْ سُوءٍ تَوَدُّ لَوْ أَنَّ بَيْنَها وبَيْنَهُ أَمَداً بَعِيداً﴾ وقال تعالى: ﴿ **وَكُلَّ إِنْسَانٍ أَلْزَمْنَاهُ طَائِرَهُ فِي عُنُقِهِ وَنُخْرِجُ لَهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ كِتَابًا يَلْقَاهُ مَنْشُورًا**﴾ وقال تعالى: ﴿**وَنَكْتُبُ مَا قَدَّمُوا وَآثَارَهُمْ وَكُلَّ شَيْءٍ أَحْصَيْنَاهُ فِي إِمَامٍ مُبِينٍ**﴾ وقال تعالى: ﴿**لَقَدْ كُنْتَ فِي غَفْلَةٍ مِنْ هَذَا فَكَشَفْنَا عَنْكَ غِطَاءَكَ فَبَصَرُكَ الْيَوْمَ حَدِيدٌ**﴾ وقد مرّ البحث عن تجسم الأعمال[2] .اهـ.

قلت: ليت شعري، أيّ إشكال يبقى مع هذا الزلال.

---

(١) الأسفار ٩: ٢٩١- ٢٩٣. دار إحياء التراث العربي، بيروت . الطبعة الثالثة سنة: ١٩٨١م.

(٢) الميزان في تفسير القرآن٢: ١٨٠. جامعة المدرسين ، قم.

النّص أنّ جزاء العمل في الحال لا الاستقبال!!

حقيقة القول السادس مبنيّة على ثلاثة أمور، كلّها نصّ عليها أهل البيت عليهم السلام كالآتي:

الأمر الأوّل: الملازمة الذاتيّة، والسنخيّة التكوينيّة بين العمل والجزاء، مع الشرط وعدم المانع؛ فالعمل مع الرسوخ علّة تامة للجزاء حالاً كما في: ﴿خَسِرُوا أَنْفُسَهُمْ فَهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ﴾ وهو نصٌّ في اللزوم الذاتي الأبدي بين عمل الكفر وخسران النفس .

الأمر الثاني: الجزاء عين العمل في الحال، لا الاستقبال.

كما في قوله تعالى: ﴿أُولَئِكَ الَّذِينَ لَعَنَهُمُ اللهُ فَأَصَمَّهُمْ وَأَعْمَى أَبْصَارَهُمْ﴾ وقوله سبحانه: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يُؤْذُونَ اللهَ وَرَسُولَهُ **لَعَنَهُمُ اللهُ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ** وَأَعَدَّ لَهُمْ عَذَابًا مُهِينًا﴾ واللعن هو الطرد من الرحمة والقرب، روحاً وبدناً؛ وهو في أشد درجاته، عين العذاب في جهنّم؛ كونه من سنخه على ما فصلنا كثيراً.

قال الشيرازي: اعلم أنّ السراط المستقيم هو: **صوره الهدى الذي أنشأته لنفسك ما دمت في عالم الطبيعة، من الأعمال القلبية والأحوال؛** فهو في هذه الدار كسائر الأمور الأخروية غائبة عن الأبصار، مستورة على الحواس؛ فإذا انكشف الغطاء بالموت ورفع الحجاب عن عين قلبك تشاهده، ويمد لك يوم القيامة كجسر محسوس على متن جهنم، أوله في الموقف، وآخره على باب من أبواب الجنة، **وتعرف أنّه صنعتك وبناؤك...، وهو الآن مغمور مكمون،** في غلاف هذا البدن، كجمرة نار مستوقده تحت رماد؛ فالسعيد من أطفأ ناره بماء العلم والتقوى[1].اهـ.

الثالث: أنّ الجزاء، مادّة وصورة، من سنخ الجنّة أو النار، على ما اتضح في الأخبار الثابتة التي سردنا بعضها، ينبغي أن يكون هذا معلوماً ضرورة .

---

(١) الأسفار ٥: ٢٨٩. دار إحياء التراث العربي، بيروت . الطبعة الثالثة سنة: ١٩٨١م.

وقد أخرج الصدوق رضي الله عنه (٣٨١هـ) في الخصال قال: حدثنا أبي رضي الله عنه قال: حدثنا عبد الله بن جعفر الحميري، عن هارون بن مسلم، عن مسعدة بن زياد، عن جعفر بن محمد، عن أبيه، عن جده عليهم السلام قال: قال علي عليه السلام: «**إنّ للمرء المسلم ثلاثة أخلاء؛ فخليل يقول: أنا معك حياً وميتاً، وهو عمله**»(١).

قلت: إسناده صحيح دون كلام، فرواته ثقات عيون. وهو نصٌّ صريحٌ أنّ العمل مع العامل، حيّاً وميّتاً، في الحال لا الاستقبال، وأنّ الجزاء عين العمل، يشهد له..

وأخرج الصدوق (٣٨١هـ) في الخصال قال: حدثنا أبو أحمد الحسن بن عبد الله بن سعيد العسكري قال: حدثنا أبوبكر محمد بن الحسن بن دريد قال: أخبرنا أبوحاتم، عن العبسي أبو محمد عبيد الله، عن أبيه . وأخبرنا عبد الله بن شبيب البصري قال: حدثنا زكريا بن يحيى المنقري قال: حدثنا العلاء بن الفضل، عن أبيه، عن جده قال: قال قيس بن عاصم: قال لي النبي صلى الله عليه وآله: «**لا بد لك يا قيس من قرين يدفن معك وهو حي، وتدفن معه وأنت ميت، فإنْ كان كريماً أكرمك، وإن كان لئيماً أسلمك، ثمّ لا يحشر إلاّ معك، ولا تبعث إلاّ معه، ولا تسئل إلاّ عنه، فلا تجعله إلاّ صالحاً؛ فإنّه إنْ صلح آنست به، وإنْ فسد لا تستوحش إلاّ منه، وهو فعلك**»(٢).

قوله صلى الله عليه وآله: (**لا بد لك يا قيس من قرين يدفن معك وهو حي، وتدفن معه وأنت ميت، فإنْ كان كريماً أكرمك**) صريحٌ في الأمرين معاً.

قال الشيرازي في الأسرار: تكرّر الأفاعيل من الإنسان، يوجب حدوث ملكات وأخلاق في نفسه، **وكلّ ملكة وصفة تغلب على جوهر النفس، تتصوّر النفس في القيامة بصورة تناسبها**(٣)، ولا شك أنّ أفاعيل الأشقياء المدبّرين المردودين إلى أسفل سافلين،

---

(١) الخصال (ت: علي أكبر غفاري): ١١٤، رقم: ٩٢. جماعة المدرسين، قم.

(٢) الخصال(ت: علي أكبر غفاري): ١١٥. جامعة المدرسين، قم . لسنة ١٤٠٣هـ.

(٣) فليس المتجسّم هو العمل الدنيوي، بل ولا حتّى الملكة، بما هما عرض وكيف نفساني؛ وإنّما النفس هي التي تتصوّر وتتجسّم وتتمثّل ببدن مثالي، أي: الملكة التي أضحت عين النفس من بعد الإفاضة.

بحسب هممهم القاصرة عن الارتقاء إلى جهة عليين، مقصور على أغراض بهيمية أو سبعية غلبت عليهم شقوتهم، ونفوسهم مردودة في البرازخ الحيوانية؛ فيحشرون على صور تلك الحيوانات في الدار الآخرة؛ فإنّ حقيقة كلّ نوع ليست مادتها[١]، بل صورتها التي هي بها بالفعل، سواء كانت بلا مادة[٢] أو في مادة، وسواء كانت المادة من هذا العالم، أو من عالم آخر[٣]؛ **فصورة البهيمية أو السبعية إذا حصلت في قابلية النفس، ورسخت فيها، صارت بهيمة أو سبعاً بحسب الباطن، وسيبرز في الآخرة**[٤]، عند كشف الغطاء، ويحشر فيها كذلك[٥]؛ كما في قوله: ﴿**وَإِذَا الْوُحُوشُ حُشِرَتْ**﴾ وفي الحديث «**يحشر بعض النّاس على صورة يحسن عندها القردة والخنازير**».

وبالجملة: يحشر الخلائق على صور ضمائرهم ونياتهم، وعليه يحمل معنى التناسخ[٦] الوارد في لسان الأقدمين[٧].اهـ.

---

(١) اتفق الفلاسفة أنّ حقيقة النوع ليست مادتّه (=بدنه المستعد لأن تحلّ فيه النفس) وإنّما صورته؛ وهي في الإنسان نفسه الناطقة، في الحمار الناهقة وهكذا .

(٢) كالنفوس المفارقة للمادة، وهي العقول.

(٣) مادة النفوس في هذه النشأة هي الأبدان والأجسام، خروجاً من القوة إلى الفعل، وأمّا مادّة العالم الآخر؛ فالخروج من الفعليّة إلى ما هو أشدّ فعليّة، كارتفاع درجات أهل الجنّة في الجنّة.

(٤) صريحٌ أنّ جزاء العمل في الحال لا الاستقبال،غاية الأمر أنّه محتجبٌ بالحجب الدنيويّة، لكن: ﴿يَوْمَ تُبْلَى السَّرَائِرُ﴾ ستنخلع الحجب قهراً: ﴿فَكَشَفْنَا عَنْكَ غِطَاءَكَ فَبَصَرُكَ الْيَوْمَ حَدِيدٌ﴾ .

(٥) قوله الشريف: (فصورة البهيمية أو...، ويحشر فيها كذلك) صريحٌ أنّ المتجسّم هو النفس ببدنها المثالي، من حيث انفعالها بالملكة السبعيّة، فاستعدت لأن يفاض عليها النفس السبعيّة أولاً ، والبدن السبعي من حيث كونه ظلاً لها ، ثانياً .

(٦) التناسخ على أقسام: بعضه ممتنع، وبعضه باطل ، وبعضه ممكن بل واقع كما في قردة بني إسرائيل، والحقّ فإنّ هذا، أي المسخ القردي، ليس من التناسخ في شيء؛ إذ التناسخ في الجملة هو الانتقال إلى بدن آخر، وفي المسخ القردي هو نفس البدن الأصلي المثالي؛ غاية الأمر تسافلت رتبته من بدن الإنسانيّة إلى بدن القرديّة بالعتو الراسخ، على ما قررته أصالة الوجود التشكيكيّة.

(٧) أسرار الآيات(ت: خواجوي):١٨٨. انتشارات أنجمن إسلامي، إيران . سنة ١٤٠٢هـ.

قول الشيرازي رضي الله عنه : (ربما) في: (**إنّ الملكة ربما تصير صورة جوهرية للنفس، وتبعث بتلك الصورة في الآخرة، يوم البعث**)[١].

لا ينافي اللزوم بين العمل والجزاء؛ لما بيّناه ونبيّنه، أنّ الملكة المتجسّمة أبداً، هي الراسخة المانعة من عدمها، أي المانعة من التوبة والشفاعة؛ فالعاتي يمكن أن يكون ملكاً؛ إذا كان العتو في نفسه ملكة غير راسخة، أي غير مانعة من عدمها[٢].

كما أنّ قوله الشريف: (الملكة...، تصير صورة جوهرية للنفس، وتبعث بتلك الصورة في الآخرة) صريحٌ جدّاً أنّ المتجسّم ببدن مثالي ليس الملكة بما هي كيف نفساني، وإنّما النفس المستعدة للإفاضة الجوهريّة نتيجة انفعالها بتلك الملكة المهيّئة لذلك.

قال الملا هادي السبزواري(١٢٨٩هـ) رضي الله عنه: **العلاقةُ اللزومية ثابتةٌ**، بين الأفعال الحسنة والصور الملذة، وبين الأفعال القبيحة والصور المؤلمة، كما في الكتاب المجيد: ﴿جَزَاءً بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾ و: ﴿جَزَاءً بِمَا كَانُوا يَكْسِبُونَ﴾ و: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يَأْكُلُونَ أَمْوَالَ الْيَتَامَى ظُلْمًا إِنَّمَا يَأْكُلُونَ فِي بُطُونِهِمْ نَارًا﴾ وغير ذلك من الآيات الكثيرة، وقوله صلى الله عليه وآله: «**إنّما هي أعمالكم تردّ إليكم**»[٣].

قوله الشريف: (العلاقةُ اللزومية ثابتةٌ، بين الأفعال الحسنة والصور...) صريحٌ في أنّ الجزاء عين العمل باعتبار ما يكون في الحال؛ كونه على ما قضى الله تعالى، علّة اقتضائيّة لأفاضة الصور الجوهريّة على النفس، خيراً أو شرّاً، نتيجة انفعالها به؛ يؤيدّه الأخبار الثابتة الماضية والآتية، الصريحة في الحال لا الاستقبال؛ كقول الصادق عليه السلام في موثّق أبي بصير: «**إذا أذنب الرجل خرج في قلبه نكتة سوداء، فإن تاب انمحت، وإن زاد زادت حتى تغلب على قلبه، فلا يفلح بعدها أبداً**» .

---

(١) ملكة الخير وأنواعها، وملكة الشرّ وأنواعها .

(٢) مضى أنّ النفس تتجسّم حالاً، بما يسانخ ملكاتها لزوماً، لكنّه على قسمين: أبدي محتوم إذا كانت الملكات غير مانعة من عدمها، ومعلّق على التوبة والشفاعة إذا كانت مانعة من عدمها .

(٣) شرح الأسماء(ت: نجفقلي حبيبي): ٣١٩. مؤسسة البلاغ، بيروت. الطبعة الأولى ٢٠٠٦م.

وقال السبزواري أيضاً: وبالجملة، عندنا ملازمة عقلية، بين الأعمال والملكات الحسنة وبين الصور اللذيذة، وكذا بين الأعمال السيئة وملكاتها، وبين الصور المؤلمة، إلاّ بالتوبة والشفاعة[1].

قلت: وهو صريحٌ في أمرين:

الأول: وجود ملازمة تكوينيّة وسنخيّة ذاتيّة بين العمل الدنيوي، وبين جزائه حالاً لا استقبالاً، غاية الأمر أنّه محجوب.

الثاني: قوله: (إلاّ بالتوبة والشفاعة) ظاهرٌ جدّاً في التجسّم اللازم غير الأبدي؛ ومردّه إلى أنّ الملكة غير مانعة من عدمها كما بيّنا كثيراً، فانتبه لهذا الفرق، فقد انزلقت في حفرته قدم غير واحد من العلماء، وموثّق أبي بصير أعلاه وغيره ظاهرٌ فيه.

قال الشيرازي في مفاتيح الغيب: فيخلق الله من طاعات المطيعين، ما يكون سبب نعيمهم أبد الآباد، ومن سيئات المجرمين ما يكون سبب عذابهم وآلامهم مخلداً؛ كما قال عز وجل في قصة ابن نوح عليه السلام: ﴿**إِنَّهُ عَمَلٌ غَيْرُ صالِحٍ**﴾ وقوله: ﴿**فَالْيَوْمَ لا تُظْلَمُ نَفْسٌ شَيْئاً وَلا تُجْزَوْنَ إِلَّا ما كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ**﴾ كالصريح في هذا المطلب[2].

قلت: وهو ظاهرٌ جدّاً صريحٌ في الإفاضتين الملكوتيتين، النفسيّة والبدنيّة، كما فصلنا ذلك في فصل سابق.

لفظ: (من) في قوله الشريف: (فيخلق الله من طاعات المطيعين...) على الجنسيّة والسنخيّة؛ لما مرّ في الأخبار الثابتة أنّ المتجسّم من سنخ الجنّة والنار لا غير، روحاً وبدناً، خيراً أو شرّاً، وهذا هو معنى أنّ الجزاء من جنس العمل.

---

(١) التعليقات على الشواهد الربوبيّة(ت: جلال اشتياني): ٧١٦. مطبعة دنشكاه، مشهد، ١٣٤٦هـ.

(٢) مفاتيح الغيب: ٦٥٠. مؤسسة الأبحاث الثقافية، طهران، الطبعة الأولى ١٤٠٤هـ.

نص الشيرازي في القول السادس

قال رضي الله عنه: من كان في غفلة عن أحوال نفسه، يقول عند كشف غطائه وحضور ذاته ومطالعة صفحة كتابه: ﴿ما لِهٰذَا الْكِتابِ لا يُغادِرُ صَغِيرَةً ولا كَبِيرَةً إِلَّا أَحْصاها ووَجَدُوا ما عَمِلُوا حاضِراً ولا يَظْلِمُ رَبُّكَ أَحَداً﴾ و: ﴿يَوْمَ تَجِدُ كُلُّ نَفْسٍ مَا عَمِلَتْ مِنْ خَيْرٍ مُحْضَرًا وَمَا عَمِلَتْ مِنْ سُوءٍ تَوَدُّ لَوْ أَنَّ بَيْنَهَا وَبَيْنَهُ أَمَدًا بَعِيدًا﴾[١].

وقد ورد في هذا الباب...، أحاديث كثيرة، منها: ما روي عن قيس بن عاصم، عن النبي صلى الله عليه وآله: «**وإنّه لا بد لك من قرين يدفن معك...، وهو فعلك**» فانظر يا وليي في هذا الحديث الشريف، تجد فيه لباب معرفة النفس وعلم الآخرة... .

ومن كلام فيثاغورس وهو من أعاظم الحكماء الأقدمين: سيظهر لك من كلّ حركة فكرية أو قولية أو عملية، صورة روحانية وجسمانية[٢]؛ فإنْ كانت الحركة غضبية أو شهوية، صارت مادة لشيطان يؤذيك في حياتك[٣]، ويحجبك عن ملاقاة النور بعد وفاتك، وإنْ كانت الحركة عقلية، صارت ملكاً تلتذ بمنادمته في دنياك، وتهتدي به في أخراك إلى جوار الله ودار كرامته.

وممّا يشير إلى أنّ صورة كلّ إنسان في الآخرة، نتيجة عمله[٤]، وغاية فعله في الدنيا، قوله تعالى في حق ابن نوح عليه السلام: ﴿**إِنَّهُ عَمَلٌ غَيْرُ صالِحٍ**﴾ على قراءة فتح الميم[٥]،

---

(١) سورة آل عمران: ٣٠.

(٢) صريحٌ أنّ المتجسّم ليس العمل بما عرض أو حركة زائلة، بل آثاره التي انفعلت بها النفس، فاستعدت لأن تتغير جوهرياً بالإفاضة النفسيّة، ولأن تتعلق ببدن مثالي يسانخها بعد التغيّر.

(٣) صريحٌ أنّ الجزاء في الحال لا الاستقبال، وهو لا ينافي وجود الجنّة والنّار، لما ذكرنا من تسانخهما.

(٤) مرّ هذا في بيان كلمة الشيرازي رضي الله عنه: (**الملكات النفسانية تصير صوراً جوهرية**).

(٥) قرأ ابن كثير ونافع وأبو عمرو وابن عامر وعاصم وحمزة: ﴿عَمَلٌ غَيْرُ﴾ بفتح الميم ورفع الراء، وانفرد الكسائي من القرّاء السبعة، فقرأها: ﴿عَمِلَ غَيْرَ﴾ بكسر الميم ونصب الراء، وكلاهما ممّا يسوغ شرعاً تلاوته في الصلاة وفي غير الصلاة، بإجماع الأمّة، سنة وشيعة.

وفي القرآن آيات كثيرةٌ دالةٌ على أنّ **كلّ ما يلاقيه الإنسان في الآخرة**، ويصل إليه من الجنّة، وما فيها من الحور والقصور والفواكه وغيرها، والنّار وما فيها من العقارب والحيات وغيرها، **ليست إلاّ غاية أفعاله، وصورة أعماله، وآثار ملكاته**[١]، **وإنّما الجزاء هناك بنفس العمل، باعتبار ما ينتهي إليه**[٢]؛ كقوله تعالى: ﴿**ولا تُجْزَوْنَ إِلَّا ما كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ**﴾ وقوله تعالى: ﴿**إِنَّما تُجْزَوْنَ ما كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ**﴾ لم يقل بما[٣] كنتم تعملون[٤]؛ تنبيهاً على هذا المعنى. وقوله تعالى: ﴿جَزاءُ أَعْداءِ الله النَّارُ﴾[٥].

وتوضيح ذلك: أنّ **مواد الأشخاص الأخروية**، ومتعلقاتها، وما يكون بمنزلة البذور للأشجار، والنطف للحيوانات، والهيولى للعقليات، **إنّما هي التصورات الباطنية والتخيلات النفسانية والتأملات العقلية**[٦]؛ لأنّ الدار الآخرة، وكلّ ما فيها، ليست من جنس هذه الدار وما فيها؛ فما في الدنيا، له مادة جسمانية، تطرأ عليها صورة أو نفس من خارج، بإعانة أسباب خارجية...، ولأجسامها الحيوانية حياة عرضية[٧].

وما في الآخرة، من الجنات والأشجار والأنهار وغيرها أرواح، هي بعينها صورة معلّقة قائمة بذاتها، حياتها نفس ذاتها، وكلّ نفس إنسانية، مع ما يتعلق بها من الحور

---

(١) فليس المتجسّم هو العمل، ولا أنّه الملكة، وإنّما آثارها من حيث انفعال النفس بها ، لتستعد أن يفاض عليها من عالم المثال إفاضتان جوهريتان: نفسيّة أوّلاً ، وبدنيّة مثاليّة تكون ظلًّا للنفس ثانياً.

(٢) مضى بيان أنّ اعتبار ما يكون أو ما ينتهي إليه العمل، حالاً لا استقبالاً، هو على الحقيقة لا المجاز؛ للعلاقة اللزوميّة والسنخيّة بين العمل والجزاء، فهذا هو مقصود الشيرازي رضي الله عنه.

(٣) صححناه عنه (في كتابه أسرار الآيات: ٢٠٥) وهومتأخر عن كتاب الأسفار.

(٤) لامتناع عود العمل الزائل الفاني بعينه، فضلاً عن تجسّمه، وإنّما آثاره التكوينيّة على ما فصلنا.

(٥) عطف على قوله: (وممّا يشير...، قوله في حق ابن نوح) تنبيها على أنّ الجزاء بنفس العمل باعتبار ما ينتهي إليه حالاً لا استقبالاً ؛ ومجموع كلماته صريحٌ في لزوم الجزاء للعمل حالاً.

(٦) جمع هذا التجرّي والانقياد؛ فمن قصد شرب الخمر؛ فظهر أنّه ماء؛ فإنّه يعاقب على تجريّه، وكذا في المقابل من قصد الطاعة فظهر أنّه معصية فإنه يثاب على انقياده؛ فمردّ كلّ شيء إلى الإدراك العقلي.

(٧) تموت بمفارقة الروح لها، وننبه أنّ قوله: (وتوضيح ذلك...) عين قول الدواني الآتي .

والقصور والأشجار والأنهار، **جميعها موجودة بوجود واحد**، وحيّة بحياة واحدة، والمجموع مع وحدته الشخصية، متكثّر الصور.

والإنسان إذا انقطع عن الدنيا، وتجرّد عن لباس هذا الأدنى، وكشف عن بصره هذا الغطاء، كانت قوته الإدراكية قدرة، وعلمه غيباً، وغيبه شهادة(١)، **فيصير مبصراً لنتائج أعماله وأفكاره، ومشاهداً لآثار حركاته وأفعاله**(٢)، قارئاً لصحيفة أعماله ولوح كتابه، حسناته وسيئاته، كما قال تعالى: ﴿وكُلَّ إنسانٍ أَلْزَمْناهُ طائِرَهُ فِي عُنُقِهِ ونُخْرِجُ لَهُ يَوْمَ الْقِيامَةِ كِتاباً يَلْقاهُ مَنْشُوراً اقْرَأْ كِتابَكَ كَفى بِنَفْسِكَ الْيَوْمَ عَلَيْكَ حَسِيباً﴾.

وممّا يدل على أنّ الإنسان الكائن في الدار الآخرة، غير متكوّن من مادة طبيعية، بل من صورة نفسانية إدراكية، قوله تعالى: ﴿**ونُنْشِئَكُمْ فِي ما لا تَعْلَمُونَ**﴾ وقوله: ﴿**إِنَّ كِتابَ الْأَبْرارِ لَفِي عِلِّيِّينَ**﴾ ومعلوم أنّ ما في عليين ليس مخلوقاً من المادة الجسمانية(٣)، **فعلم أنّ المرء متكوّن في القيامة من معلومه ومعتقده**(٤).

فإنْ كان معلومه من باب الشهوات المذمومة والأماني الباطلة والأهواء الفاسدة، تكوّن من أهل النّار والعذاب(٥)، محترقاً بنار الجحيم، يكون كتابه في سجين. وإنْ كانت معلوماته من باب الأمور القدسية ومعرفة الله وملائكته وكتبه ورسله، فيكون لا محالة من أهل الملكوت الأعلى(٦)، والمنزل الأرفع، والقرب الأدنى، والرفيق الأسنى(٧).اهـ.

---

(١) أفردنا سابقاً مطلباً لبيان هذا تحت عنوان الأعضاء الملكوتيّة .

(٢) صريحٌ جدّاً أنّ المتجسّم ليس العمل، وإنّما النفس المتغيرة جوهريّاً، لانفعالها بآثار العمل... .

(٣) الطبيعيّة الفانية، المحكومة بالخروج من القوّة إلى الفعل، وإنّما جسمانيّة مثاليّة ملكوتيّة.

(٤) وهو بيان عميق للخبر القطعي: « **لما خلق الله العقل استنطقه...، إياك أعاقب وإياك أثيب**».

(٥) أي تفاض عليه صوراً جوهريّة جهنّميّة من عالم جهنّم ؛ لأنّه أضحى يسانخها ومن سنخها، كما هو مفاد النصوص الثابتة الصريحة أنّ حقيقة الإنسان الجهنّمي روحاً وبدناً، من سنخ جهنّم.

(٦) لما ثبت في الأخبار أنّ حقيقة الصالح، روحاً وبدناً من سنخ طين الجنّة وريحها.

(٧) الأسفار ٩: ٢٩٤. دار إحياء التراث العربي، بيروت . الطبعة الثالثة سنة: ١٩٨١م.

وقد أوجز رضي الله عنه في العرشيّة كلّ هذا بقوله: **وأمّا مادة تكون الأجساد، وتجسم الأعمال، وتصوّر النيات في الآخرة، فليست إلاّ النفس الإنسانية**، وكما أنّ الهيولى هنا مادة تكوّن الأجسام والصور المقدارية(١)، وهي لا مقدار لها في ذاتها(٢)؛ فكذلك النفس الآدمية مادّة تكوّن الموجودات المقدرة المصوّرة في الآخرة.

وقال: لكلّ فعل وحركة غاية ذاتيّة، وأنّ لكلّ عمل جزاءً لازماً(٣).

وأوجز منه قوله الشريف: **النفس الإنسانية...، صورة كلّ قوة في هذا العالم، ومادّة كلّ صورة في عالم آخر؛ فهي مجمع بحري الجسمانيات والروحانيات**(٤). اهـ.

قلت: قوله الشريف: (**مادة تجسم الأعمال في الآخرة...، ليست إلاّ النفس الإنسانية**) موجز إبداعي لحكمته المتعالية التي جاء بها رضي الله عنه؛ فليس المتجسّم هو العمل بما هو عرض، وإنّما مادّة تجسّم الأعمال هي النفس بعد انفعالها بآثاره.

فهذا الموجز يطوي جلّ أركان حكمته المتعالية، وأصول مبانيه الدقيقة الصافية، وقواعده الظريفة العالية، التي كما ذكر هو رضي الله عنه، لا تهتدي إليها إلاّ النفوس الراقية؛ كأصالة الوجود التشكيكيّة واعتباريّة الماهيّة، وحركة النفس الجوهريّة، وأنّ النفس صورة في هذا العالم للمادة، مادّة لصور العالم الآخر، والوجود الرابط للنفس، وغير ذلك ممّا يمتنع إثبات المعاد الجسماني وتجسّم الأعمال، وهما بمعنىً، وكذا الأمر بين الأمرين وغيرها من العقائد المهمّة، إلاّ بها.

---

(١) الهيولى الأولى (=المادة الأولى): قوّة استعداد لأن تحل فيها الصورة الامتداديّة الجسميّة الأولى، لتحقق أوّل الأنواع وهو الجسم المطلق، مع أنّها مجرّد قوّة لا مقدار لها، فكذلك النفس الدنيويّة هي مادة لأن تكون ملكاً أو شيطاناً أو قرداً، خيراً أو شرّاً.

(٢) سيأتي الكلام في الهيولى الأولى في فصل لاحق.

(٣) رسالة الحكمة العرشيّة (ت: عبد الجواد الحسيني): ١٤٠. دار المعارف الحكميّة. طبعة أولى ٢٠١٦م.

(٤) رسالة الحكمة العرشيّة (ت: عبد الجواد الحسيني): ١٠٦. دار المعارف الحكميّة. طبعة أولى ٢٠١٦م.

حقيقة العمل غايته وآثاره !!

لا يقال: لم يصنع الشيرازي، وقبله الدواني شيئاً، فالإشكال باقٍ على حاله؛ فحاصل كلامهما أنّ العمل الدنيوي عين الجزاء المتجسّم يوم القيامة، غاية الأمر هو محتجب بالدنيا الآن، لكن أليس هذا عين القول بانقلاب العرض في هذه النشأة، إلى جوهر في النشأة الأخرى؟!!. قلنا كما أوضحنا مراراً: العمل على معنيين:

الأوّل: العمل بما هو عرضٌ.

وهذا زائل لا كلام في ذلك عند جمهور الحكماء؛ كونه محكوماً بالتصرّم الزماني؛ فيمتنع عوده بعينه، بزمانه ومكانه وبقيّة شروطه الفانية، ناهيك عن تجوهره وتجسّمه.

الثاني: العمل بما هو أثر تكوينيّ في النفس.

كآثار الكبائر، وهذه باقية يعسرُ زوالها؛ بل قد يمتنع إذا كان ملكةً راسخةً.

يدلّ على هذا، وجداناً ويقيناً، عقلاً وشرعاً، أنّ المسلم قد يبكي على ذنبٍ اقترفه قبل سنين، يتجسّم في ملامح بدنه الخارجيّة، مع أنّه زال وانعدم وامتنع عوده، وفي المقابل فإنّ الإنسان يبتهج ويسرّ وتنشرح نفسه، على عمل خيرٍ صدر عنه قبل سنين، يتجسّم في ملامح بدنه الخارجيّة، مع أنّ العمل زال وانعدم وامتنع عوده بعينه.

والقول المعروف: التعلّم في الصغر كالنقش على الحجر، يوضّح المراد؛ فالتعلّم فعل انقضى وانعدم، لكن آثاره التكوينيّة باقية في النفس متجسّمة فيه كالنقش في الحجر.

الزبدة: المقصود بتجسّم العمل (حال أو الملكة)، ليس العمل بما هو عرضٌ وكيف نفساني، ولا بما هو حركة زائلة يمتنع عودها، وإنّما غايته وآثاره التكوينيّة الباقية في النفس، ودلالة لفظ الفعل كشمّ الورد على إرادة آثاره التكوينيّة في النفس والبدن، من دلالة اللزوم البيّن الأخص، فهي حقيقة ليس بمجاز إجماعاً؛ فشرب الماء، حقيقةٌ في آثره وغايته وهو ارتفاع العطش؛ ضرورة أنّ الفعل بلا غاية وأثر، عبثٌ، والوضع اللغوي أولاً وبالذات، لم يشد على العبث والسفه، بل على ما جامع الآثار الذاتيّة.

ولكي تعي هذا، تأمّل في بكاء آدم صلوات الله عليه كذا سنة على ذنبه وهو ترك الأولى فيما قيل؛ فلا ريب في أنّ المقصود بالذنب، هيئته الجوهريّة الباقية في النفس، لا بما هو عملٌ وعرضٌ، ولا بما هو حركة منقضية يمتنع عودها؛ فإطلاق لفظ الذنب على هذه الهيئة النفسيّة، وآثار الذنب الباقية حقيقة ليس بمجاز .

ومن ذلك في الأخبار المتواترة، ما أخرجه الكليني عن محمد بن يحيى، عن أحمد بن محمد، عن ابن فضال، عن علي بن عقبة بياع الأكسية، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «**إنّ المؤمن ليذنب الذنب، فيذكر بعد عشرين سنة، فيستغفر الله منه، فيغفر له، وإنّما يذكره ليغفر له، وإنّ الكافر ليذنب الذنب فينساه من ساعته**»(١).

قلت: إسناده موثّق صحيح. وهو صريحٌ أنّ حقيقة الذنب هي: الهيئة الجوهريّة الباقية في النفس، لا العمل بما هوعرض، ولا بما هو حركة زائلة فانية يمتنع عودها، كما توهّم المستروحون؛ ضرورة أنّ إطلاق لفظ الذنب على آثاره الباقية بعد عشرين سنة، حقيقةً ليس بمجاز.

ومن أجلى الأمثلة على هذا في عالم العقيدة وأصول الدين، قوله تعالى: ﴿قَالَ إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا قَالَ وَمِنْ ذُرِّيَّتِي قَالَ لَا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ﴾ فالله تعالى سمّى كلّ من تلبّس بالظلم فيما مضى ظالماً، حتّى لو انقضى تلبّسه به الآن بالتوبة مثلاً، ولا ريب فإنّ الإطلاق فيما نحن فيه، حقيقة ليس بمجاز؛ ضرورة بقاء آثاره الجوهريّة المانعة من أهليّة الظالم سابقاً، لنيل مقام الإمامة الإبراهيميّة لاحقاً.

وقد تقول: أليست التوبة، المانعة من دخول النار، كفيلة برفع الإشكال؟!.

قلنا: فلم بكى الأنبياء على ذنوبهم (ترك الأولى)، مع يقينهم بأنّ الله غفر لهم، بل يقينهم أنّهم سادات أهل الجنّة؟!.

---

(١) الكافي (ت: علي غفاري) ٢: ٤٣٨ . دار الكتب الإسلامية، طهران.

الصحيح أن يقال: إنّ آثار تركهم للأولى هيئات جوهريّة باقية في نفوسهم الشريفة، وهي مانعة من أن تكون رتبة يونس مثلاً كرتبة نبيّنا محمّد صلى الله عليه وآله التي ذكرها الله تعالى: ﴿فَكَانَ قَابَ قَوْسَيْنِ أَوْ أَدْنَى﴾ .

ما نحن فيه من هذا القبيل؛ فالظالمين كالزناة وأهل الخمر مثلاً، مغفورٌ لهم، مبرؤون من عذاب النار، إذا تابوا توبةً نصوحاً، لكن هذا لا ينافي فقدان أهليتهم لمقام الإمامة الإبراهيميّة المتوقفة جوهريّاً على الطهارة المحضة؛ فاستوعب هذا جيّداً.

ومن النصوص الصريحة في التفريق بين الأمرين ، ما أخرجه الكليني عن أبي علي الأشعري، عن محمد بن عبد الجبار، عن ابن فضال، عن ثعلبة بن ميمون، عن أبي بصير، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «سألته عن قول الله عز وجل: ﴿إِنَّ الَّذِينَ اتَّقَوْا إِذَا مَسَّهُمْ طَائِفٌ مِنَ الشَّيْطَانِ تَذَكَّرُوا فَإِذَا هُمْ مُبْصِرُونَ﴾ .

قال عليه السلام: «**هو العبد يهم بالذنب، ثمّ يتذكر فيمسك؛ فذلك قوله: ﴿إِنَّ الَّذِينَ اتَّقَوْا إِذَا مَسَّهُمْ طَائِفٌ مِنَ الشَّيْطَانِ تَذَكَّرُوا فَإِذَا هُمْ مُبْصِرُونَ﴾**»[1].

قلت: إسناده موثّق صحيح. وهو ظاهرٌ في سقوط العذاب عنهم يوم الجزاء، مع بقاء آثاره التكوينيّة، وهو: ﴿مَسَّهُمْ طَائِفٌ مِنَ الشَّيْطَانِ﴾ .

فقول الشيرازي: (**من فعل فعلاً أو تكلّم بقول، يظهر منه أثرٌ في نفسه**، وحالة قلبية تبقى زماناً، وإذا تكررت الأفاعيل والأقاويل، **استحكمت الآثار في النفس، وصارت الأحوال ملكات**) صريحٌ في بيان مقصوده الشريف؛ فلم يقل رضي الله عنه أنّ العمل أو الملكة بما هو أو هي عرض وكيف نفساني سيتجسّم، ولا بما هو حركات زائلة باق، وإنّما قال آثاره التكوينيّة في النفس، أي: التي جعلت النفس منفعلة بها أولاً، لتستعد أن يفاض عليها جوهريّاً ، روحاً وبدناً، ما يسانخ آثار ذاك العمل ثانياً.

---

(١) الكافي (ت: علي غفاري) ٢: ٤٣٤ . دار الكتب الإسلامية، طهران.

وهذا ما يظهر من قوله رضي الله عنه: (**صورة كلّ إنسان في الآخرة، نتيجة عمله، وغاية فعله في الدنيا**) فهو ظاهرٌ أنّ المتجسّم ليس العمل، بما هو عرض، ولا بما هو زائل يمتنع عوده، وإنّما غايته وآثاره التكوينيّة الباقية في النفس، هي ما سيتجلّى يوم القيامة للنفس ببدن الآخرة.

وكذا قوله رضي الله عنه: (**كلّ ما يلاقيه الإنسان في الآخرة...، ليست إلاّ غاية أفعاله، وصورة أعماله، وآثار ملكاته، وإنّما الجزاء هناك بنفس العمل، باعتبار ما ينتهي إليه**).

الزبدة:

إطلاق لفظ العمل، في أصل الوضع اللغوي، وإرادة آثاره التكوينيّة، وغاياته الوجوديّة، حقيقة ليس بمجاز، إمّا مطابقةً وإمّا التزاماً باللزوم الأخص..؛ يدل عليه ترتب الآثار الشرعيّة ، على آثار الذنب الباقية في النفس بعد عشرين سنة، كما هو صريح موثق علي بن عقبة وغيره من القطعيّات.

فليس المقصود بتجسّم، العمل بما هو عرضٌ فقط، ولا بما هوحركات منقضية فانية يمتنع عودها لا غير؛ لذلك فلفظ العمل على هذا المعنى المتبادر بالدلالة الالتزاميّة البيّنة بالمعنى الأخصّ، حقيقة ليس بمجاز؛ يشهد لذلك صدق الحمل على الحقيقة في قولنا: بكى آدم على ذنبه كذا سنة، مع أنّ ذنبه انقضى وانعدم وزال وفنى.

ولزيادة الفائدة هاك الآتي..

من هو فاعل الفعل: النفس أم البدن؟!.

لا ينبغي الريب أنّ العامل هو النفس أولاً وبالذات، وما البدن إلاّ واسطة يتجلّى بها عمل النفس ماديّاً؛ إذ ليس البدن إلاّ واسطة ماديّة طبيعيّة، يمتنع أن تجسّد النفس المحبوسة في هذه النشأة، عامّة أفاعيلها من دونه، وهذا معنى أنّها جسمانيّة الحدوث، وهو ما أشار إليه القرآن في: ﴿أَخْرَجَكُمْ مِنْ بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْئًا وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَارَ وَالْأَفْئِدَةَ﴾ فيمتنع على النفس المحبوسة في هذه النشأة، البصر بغير آلة.

فلا تتوهّمنّ أنّ هناك عملين، أحدهما للنفس والآخر للبدن، وإلاّ لزم تعلّق الصفة كالزنا بموصوفين، أحدهما بالبدن والآخر بالنفس، فيكون هناك عقابان، وهذا ممتنع عند الحكماء والفقهاء والمتكلمين، وإنّما هو عمل واحد للنفس لا غير؛ غاية الأمر، هو تارة يتجسّد خارجاً بواسطة البدن، وأخرى لا يتجسّد كمن همّ بالزنا، فصرفه صارفٌ قهريّ عنه كالإغماء، فهذا وإن جاز سقوط العقاب عنه فضلاً من الله تعالى ورحمة، لكنّ نفسه جوهريّاً غير منزهة تماماً، وهو معنى قول النبي صلى الله عليه وآله: «فاطمة أحصنت فرجها» وقول الله في مريم؛ لتنزههنّ أرواح العالمين لهنّ الفداء حتى عن الهم بالمعصية ، وقد عرضنا لهذا سابقاً بما يناسب الحال.

قال الشيرازي في العرشيّة: **الهيئات ترد من النفوس أولاً، كما ترتقي من الأبدان إلى النفوس ثانياً، فتتصوّر في الآخرة بصورتها**[1] .

الحاصل: العمل في مرتبتين:

الأول: عمل النفس.

الثاني: عمل البدن .

ففاعل الفعل أولاً وبالذات النفس، وأمّا فاعليّة وفعل البدن، فثانياً وبالعرض، وسيأتي بيان هذا، وأنّ النفس فاعلة بذاتها، منفعلة ذاتاً بفعلها، في فصل قادم.

---

(١) رسالة الحكمة العرشيّة (ت: عبد الجواد الحسيني): ١٥٢. دار المعارف الحكميّة. طبعة أولى ٢٠١٦م.

الزبدة:

الفاعل هو النفس لا غير، غاية الأمر أنّها تمثّلت وتمظهرت وتجلببت وتجسّمت وتزيّت وتوشّحت وتشبّحت، ما شئت فعبّر، ببدنها الدنيوي العنصري، وهو مترتب قهريّاً على وجودها في النشأة الدنيويّة، وإلاّ لامتنع وجودها الدنيوي من دونه؛ وهذا معنى أنّها جسمانيّة الحدوث، أي: بدنيّة الوجود الطبيعي في نشأة الدنيا.

فالعمل فعلٌ للنفس أولاً وبالذات، وما البدن الدنيوي إلاّ واسطة بالعرض، بل قد مرّ عن صدر المتألهين أنّ الله تعالى قضى أنّ يكون الحيّ أولاً وبالذات في هذه النشأة هو النفس، وأمّا حياة البدن فثانياً وبالعرض؛ فإنّه يموت إنسانيّاً إذا فارقته النفس(١).

وبعبارة أخرى: بما أنّ النفس في هذه النشأة جسمانيّة، أي: يمتنع وجودها في عالم الدنيا، بلا بدن يسانخها؛ بداهة أنّها إذا فارقت البدن تركت عالم الدنيا..؛ فإنّ قولنا: صلّى زيد خارجاً، يراد منه حقيقة زيد الدنيويّة الواحدة، التي هي مجموع النفس الحالة في بدن عنصري طبيعي دنيوي، يسانخها بنحو الاتحاد والعينيّة، وسيأتي مزيد بيان في فصل لاحق.

---

(١) تلحظ حياة البدن الإنساني الدنيوي في هذه النشأة على معنيين باعتبارين:

الأولى: المعنى الجنسي.

وحياته الإنسانيّة ذاتيّة؛ لأنّه عين النفس متحداً معها من حيث امتناع وجوده في هذه النشأة إلاّ متحداً معها؛ فحياته ظل لحياتها بنحو الاتحاد والعينيّة.

الثاني: المعنى المادّي.

وهو بدن الإنسان، قبل حلول الروح فيه، أو بعد مفارقة الروح له، وحياته الإنسانيّة على هذا الاعتبار عرضيّة ليست ذاتيّة، وسيأتي تمام الكلام في فصلٍ لاحق.

خلاصة لما تقدّم عامّة ، ولقول الشيرازي خاصّة

لجلالة المطلوب، ودقّة المقصود، وظرافة المراد، لا بدّ من خلاصة جليّة لما تقدّم، سيما رأي الدواني والشيرازي في تجسّم الأعمال، كالآتي:

هل المتجسّم يوم القيامة ناراً في قوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يَأْكُلُونَ أَمْوَالَ الْيَتَامَى ظُلْمًا إِنَّمَا يَأْكُلُونَ فِي بُطُونِهِمْ نَارًا وَسَيَصْلَوْنَ سَعِيرًا﴾(١)، وقوله سبحانه: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يَكْتُمُونَ مَا أَنْزَلَ اللهُ مِنَ الْكِتَابِ وَيَشْتَرُونَ بِهِ ثَمَنًا قَلِيلًا أُولَئِكَ مَا يَأْكُلُونَ فِي بُطُونِهِمْ إِلَّا النَّارَ﴾(٢) نفس العمل(=أكل المال) أم غيره؟!. عدّة أقوال:

الأوّل: المتجسّم ناراً نفس العمل، وهو أكل مال اليتيم، وهذا ممتنع .

الثاني: قوله تعالى: ﴿يَأْكُلُونَ فِي بُطُونِهِمْ نَارًا﴾ استعارة وتشبيه؛ ضرورة أنّ النّار لا تؤكل؛ فالمقصود هو العذاب بالنار، كالاستعارة في قوله تعالى: ﴿اشْتَعَلَ الرَّأْسُ شَيْبًا﴾ فشبّه سواد شعره المنعدم بالشيب، بسواد الفحم المنعدم بالاشتعال، وهذا النوع من الاستعارة يطلق عليه الاستعارة التمثيليّة المكنيّة؛ لأنّ المشبّه به وهوالفحم محذوف.

الثالث: المتجسّم ناراً هو جزاء العمل لا العمل، وهذا مجازٌ لفظيّ مرسل علاقته المسببيّة؛ فالعمل وهوأكل مال اليتيم سببٌ للعذاب بالنار، وهما متباينان ذاتاً.

الرابع: المتجسّم ناراً العمل باعتبار ما يؤول إليه لاحقاً، وهو أيضاً مجاز مرسل.

الخامس: المتجسّم عين العمل حالاً لا استقبالاً، وإن غايره ذاتاً، وهو قول العلامة الدواني في رسالة الزوراء.

أمّا الأوّل فممتنع؛ لامتناع لامتناع تجسّم العرض، وهو عمل الأكل، إلى جوهر وهو النّار، وأمّا الثاني فلا يصار إليه، مع إمكان حمله على الحقيقة، وأمّا الثالث والرابع

---

(١) سورة النساء: ١٠.

(٢) سورة البقرة: ١٧٤.

فيردّهما النصوص الصحيحة في السنخيّة والخصوصيّة الذاتيّة بين العمل والجزاء، وأمّا الخامس، فيردّه ما يرد على أصالة الماهيّة، من امتناع الحمل على الحقيقة بناءً عليها.

فلم يبق إلاّ السادس، وهو أنّ الجزاء المتجسّم عين العمل حالاً لا استقبالاً؛ للسنخيّة التي بينهما بشهادة النصوص الماضية..؛ فأكل مال اليتيم، إذا كان ملكة راسخة في النفس، يتكوّن ويتجسّم ويتصوّر ويتمثّل، ما شئت فعبّر، على الترتيب الطولي الآتي:

أولاً: لأكل مال اليتيم، آثارٌ باقيةٌ في النفس، قد تزول بالتوبة إذا كانت آثاره غير مانعة من عدمها، وقد يمتنع زوالها إذا كانت ملكة راسخة مانعة من عدمها.

ثانياً: **انفعال النفس** بآثار أكل مال اليتيم التكوينيّة الباقية في النفس.

ثالثاً: **إذا انفعلت النفس** بآثار أكل مال اليتيم، استعدت كليّاً لأن يفيض الله تعالى عليها صورةً جوهريّةً شهويّة طمّاعة من سنخ النفوس الجهنّميّة الخبيثة، تسانخ الملكة.

رابعاً: **إذا أفاض الله تعالى عليها** نفساً شهويّة طمّاعة؛ تغيّرت جوهرياً إلى نفسٍ أخرى، وهي النفس الطمّاعة بالفعل، بعد أن كانت كذلك بالقوّة والاستعداد .

خامساً: **فإذا تغيّرت جوهريّاً** فأضحت نفساً طمّاعة بالفعل، أفاض الله تعالى عليها لزوماً بدناً مثالياً يسانخها، يكونُ ظلاً لخسّتها وسفالتها، ورقيقةً لحقيقتها الجهنّميّة الطمّاعة، ومن ميزات هذا البدن الذاتيّة، أنّه ناري جهنّمي سجّيني، من سنخ جهنّم.

وقد مضى صحيح حمّاد، عن ربعي، عن علي بن الحسين السجاد عليه السلام قال: «إنّ الله عز وجل خلق النبيين من طينة عليين، قلوبهم وأبدانهم، وخلق قلوب المؤمنين من تلك الطينة، وخلق أبدان المؤمنين من دون ذلك، **وخلق الكفار من طينة سجين، قلوبهم وأبدانهم**»[1].

---

(١) الكافي (ت: علي غفاري) ٢: ٢. دار الكتب الإسلاميّة، طهران .

وهو صريحٌ جدّاً في السنخيّة، وأنّ ناريّة البدن وجهنّميته، ظلٌّ ورقيقة لناريّة وجهنّميّة القلب أو النفس أو الروح ما شئت فعبّر، وكلاهما، أي النفس والبدن، من سنخ طين جهنّم وزفيرها.

قال السبزوراي: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يَأْكُلُونَ أَمْوالَ الْيَتامى ظُلْماً إِنَّما يَأْكُلُونَ فِي بُطُونِهِمْ ناراً﴾ فأكل اللذيذ من الحرام هيهنا، صورته هناك أكل الزقوم والضريع...، ومداومة الأعمال الصالحة المورثة للملكات، **موجبة للتمثل** بصورة لذيذة مناسبة لتلك الملكات[1].

الزبدة: أكل مال اليتيم عين أكل النّار؛ إذ أنّ آثار الأكل، علّة تامّة موجبة، لناريّة النفس والبدن؛ للسنخيّة الجهنميّة التامة بينهما، كما هو صريح النصوص القطعيّة؛ كصحيح حماد وغيره.

وربما يقال: لم نعقل الفرق بين الفرض الثالث والسادس في الآية جيّداً!!!

قلنا: قوله تعالى: ﴿يَأْكُلُونَ فِي بُطُونِهِمْ ناراً﴾ على الثالث، مجازٌ مرسل بعلاقة المسببيّة؛ إذ النّار لا تؤكل، والمقصود دخول النار؛ ضرورة أنّ أكل اللحم والفاكهة بمال اليتيم، لا يسانخ النار ولا أكلها؛ وإنّما هو سببٌ لدخول النّار لا أكثر.

وهو ما ذكره الإمام الطبري قال: معناه: ما يأكلون في بطونهم إلاّ ما يوردهم النّار بأكلهم؛ فاستغنى بذكر:﴿النّار﴾ وفهم السامعين معنى الكلام، عن ذكر: (ما يوردهم، أو يدخلهم) وبنحو الذي قلنا في ذلك قال جماعة من أهل التأويل[2].

قال الفخر الرازي: ﴿يَأْكُلُونَ فِي بُطُونِهِمْ ناراً﴾ هم لم يأكلوا ناراً، بل أكلوا طعاماً وشربوا ماءً، اشتروهما بمال اليتيم، **وما أكلوه هو الذي سيؤدّي بهم إلى النّار، لا أنّهم أكلوا على الحقيقة ناراً**[3].

---

(١) التعليقات على الشواهد الربوبيّة(ت: جلال اشتياني): ٧١٦. مطبعة دنشكاه، مشهد، ١٣٤٦هـ.

(٢) لباب الإشارات والتنبيهات: ١٠. مكتبة الكليّات الأزهريّة، القاهرة. الطبعة الأولى١٩٨٦م.

(٣) لباب الإشارات والتنبيهات: ١٠. مكتبة الكليّات الأزهريّة، القاهرة. الطبعة الأولى١٩٨٦م.

قلت: فالفرض الثالث، كما هو صريح الطبري والرازي، بل ربما مشهور مفسري الفريقين، ينفي السنخيّة والخصوصيّة الذاتيّة القريبة، بين العمل وبين الجزاء .

وأمّا على الفرض السادس، فإنّ أكل مال اليتيم، باعتبار ما يكون حالاً ، عين أكل النّار؛ لتسانخهما التام؛ فحقيقة أكل مال اليتيم بالفعل في هذا العالم، عين أكل النّار الجهنميّة حالاً؛ للسنخيّة بينهما؛ فإنّ النفس الجاحدة الآكلة مال اليتيم، مستعدّة لأن تفاض عليها صوراً جهنميّة من جنس جهنّم، روحاً وبدناً، حالاً لا استقبالاً.

قال الفيض الكاشاني رضي الله عنه: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يَأْكُلُونَ أَمْوالَ الْيَتامى...﴾ وذلك أن آكل مال اليتيم يجيء يوم القيامة والنّار تلتهب في بطنه، حتى يخرج لهب النار من فيه، يعرفه أهل الجمع أنّه آكل مال اليتيم[1].اهـ.

الزبدة: أهل النار، روحاً وبدناً، كما هو صريح النصوص، من سنخ زفير جهنم وطينتها، وكذا أهل الجنّة في المقابل؛ فإنّهم روحاً وبدناً، من طين الجنة ومن ريحها.

فأكل مال اليتيم، يخرج حقيقة النفس الجهنّميّة الناريّة من القوّة إلى الفعل، وقد مضى قول السجاد في صحيح حمّاد: «**خلق الله الكفار من طينة سجين، قلوبهم وأبدانهم**». كما أنّ عمل النفس الخيري، يخرج حقيقتها الملائكيّة من القوّة إلى الفعل، وهذا ما حصل لجعفر الطيّار خاصّة ولأهل الجنة عامّة.

ولجلالة هذا الأمر، هاك المبحث الآتي، الثابت عقلاً ونقلاً؛ لتستوعب هذه المغاليق المطويّة في صحيح حمّاد وغيره، التي لا يهتدي إليها إلاّ النابه المجّد في طلب الحكمة، المتتبع المتعبّد المتديّن بنصوص القرآن وأقوال أهل البيت صلوات الله عليهم ..

---

(١) الوافي(ت: ضياء الحسيني) ٤: ١٠٩ . مكتبة أمير المؤمنين العامّة، أصفهان. طبعة أولى ١٤٠٦هـ.

نوريّة وناريّة النفس الإنسانيّة!!

النفس الإنسانيّة، بالقوّة والاستعداد، نورٌ ونارٌ، خيرٌ وشرٌ ..؛ فإنْ عملت خيراً راسخاً، أضحت نوراً بالفعل كما في جعفر الطيّار، وإن عملت شرّاً راسخاً أضحت ناراً بالفعل، كما في قوله تعالى: ﴿**النَّارَ الَّتِي وَقُودُهَا النَّاسُ**﴾ وقد مضى قول السجاد في صحيح حمّاد: «**خلق الله الكفار من طينة سجين، قلوبهم وأبدانهم**».

وأخرج الكليني بإسناده الموثّق الصحيح عن زرارة، عن أبي جعفر عليه السلام قال: «**إنّ الله عز وجل قبل أن يخلق الخلق قال: كن ماءً عذباً أخلق منك جنتي وأهل طاعتي، وكن ملحاً أجاجاً أخلق منك ناري وأهل معصيتي...**»(١).

قوله عليه السلام: (**وكن ملحاً أجاجاً أخلق منك ناري وأهل معصيتي**) صريحٌ جدّاً أنّ أهل المعصية، مادّة وصورة، روحاً وبدناً، من طين النار وزفيرها، كما أنّ أهل الطاعة، مادة وصورة، روحاً وبدناً، من سنخ الجنّة وريحها.

وأخرج الكليني بإسناد قوي معتبر عن أبي حمزة الثمالي قال: سمعت أبا جعفر عليه السلام يقول: إنّ الله جل وعز خلقنا من أعلى عليين، وخلق قلوب شيعتنا ممّا خلقنا منه، وخلق أبدانهم من دون ذلك، وقلوبهم تهوي إلينا؛ لأنّها خلقت ممّا خلقنا منه...، **وخلق عدونا من سجين، وخلق قلوب شيعتهم ممّا خلقهم منه، وأبدانهم من دون ذلك، فقلوبهم تهوي إليهم؛ لأنّها خلقت مما خلقوا منه**(٢).

قلت: الأخبار قطعيّة أنّ روح الكافر من سنخ زفير جهنّم، كما أنّ بدنه من سنخ سجّين النار وطين جهنّم؛ وهذا معنى: ﴿**وَقُودُهَا النَّاسُ وَالْحِجَارَةُ أُعِدَّتْ لِلْكَافِرِينَ**﴾ إذ يمتنع أن يكون الإنسان وقوداً روحاً أو بدناً للنار إلّا إذا كان بالقوة والاستعداد ناراً، كما في الخشب فهو نار بالقوة والاستعداد والاقتضاء، ونارٌ بالفعل مع الشرط وعدم المانع.

---

(١) الكافي (ت: علي غفاري) ٢: ٦. دار الكتب الإسلاميّة، طهران.

(٢) الكافي (ت: علي غفاري) ٢: ٤. دار الكتب الإسلاميّة، طهران.

وهو معنى قول الشيرازي رضي الله عنه: **النفس من حيث نفسيتها، نارٌ معنوية، من نار الله الموقدة التي تطلع على الأفئدة**، ولهذا خلقت من نفخة الصور[١]؛ فإذا نفخ في الصور المستعدة للاشتعال النفساني، تعلقت بها شعلة ملكوتية نفسانية.

والنفس بعد استكمالها وترقيها إلى مقام الروح، **يصير نارها نوراً محضاً، لا ظلمة** فيه ولا إحراق معه، وعند تنزلها إلى مقام الطبيعة، **يصير نورها ناراً**؛ فما ورد في لسان بعض الأقدمين أنّ **النفسَ نارٌ**...، **لا يجب أنْ يحمل على التجوز في اللفظ**[٢].اهـ.

وقال أيضاً: وأمّا من قال **إنّ النفس نار**، وإنّ هذه النّار دائمة الحركة، فلم يرد بها هذه النار الأسطقسية[٣]، بل **في الوجود نار أخرى**، هي حرارة جوهرية تتصرف في الأجسام بالإحالة والتحليل، وهي الطبيعة، وفوقها **نار النفس الأمارة بالشهوة والغضب**، وهي التي تطلع على الأفئدة، كما أشير إليها في الكتاب الإلهي، وإذا كسرت سورتها بفعل الطاعات والرياضات، **صارت النار نوراً**، والنفس الأمارة مطمئنة[٤].اهـ.

قلت: يشهد له، عدا ما سردناه، ما رواه الإمام السنّي الطبراني في معجمه الكبير، عن حاجب عبيد الله بن زياد قال: دخلت القصر خلف عبيد الله بن زياد حين قتل الحسين، **فاضطرم في وجهه ناراً**، فقال هكذا بكمه على وجهه. فقال ابن زياد للحاجب: هل رأيت؟!. قلت: نعم ، وأمرني أنْ أكتم ذلك[٥].

قال الهيثمي: رواه الطبراني وحاجب عبيد الله لم أعرفه ، وبقية رجاله **ثقات**[٦].

---

(١) لو كان استدلاله رضي الله عنه، بالنصوص الصريحة الواضحة التي سردناها، لكان أتم وأولى ممّا ذكره رحمه الله من نفخة الصور؛ كونه من المعضل العويص حتى على كثيرٍ من العلماء فكيف بغيرهم.

(٢) الشواهد الربوبيّة (تحقيق: جلال الدين اشتياني): ١٩٨.

(٣) الطبيعيّة العنصريّة التي هي قسيم الماء والتراب والهواء.

(٤) الأسفار ٨: ٢٥١. دار إحياء التراث العربي، بيروت . الطبعة الثالثة سنة: ١٩٨١م.

(٥) المعجم الكبير ٣: ١١٢ .

(٦) مجمع الزوائد ٩: ١٩٦.

وأخرج الطبراني بإسناده عن ذويد الجعفي عن أبيه قال: لمّا قتل الحسين انتهبت جزور من عسكره، فلمّا طبخت إذا هي دم[١].

قال الإمام الهيثمي: رواه الطبراني ورجاله ثقات[٢]. وفي هذا السياق قال الهيثمي أيضاً: وعن أبي حميد الطحّان قال: كنت في خزاعة فجاءوا بشيءٍ من تركة الحسين، فقيل لهم: ننحر أو نبيع؟!. قالوا: انحروا، فجلست على جفنة، فلمّا جلستُ **فارت ناراً**. رواه الطبراني[٣] وفيه من لم أعرفه[٤].

وقال عبّاس الدوري: سمعت ابن معين يقول: حدثنا جرير عن يزيد بن أبي زياد قال: قتل الحسين بن علي ولي أربع عشرة سنة وصار الورس[٥] الذي كان في عسكرهم رماداً، واحمرّت آفاق السماء، ونحروا ناقة في عسكرهم فكانوا يرون في **لحمها النيران**[٦].

النيران[٦].

وبالجملة، فقوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يَأْكُلُونَ أَمْوَالَ الْيَتَامَى ظُلْمًا إِنَّمَا يَأْكُلُونَ فِي بُطُونِهِمْ نَارًا﴾ وقوله سبحانه: ﴿**النَّارَ الَّتِي وَقُودُهَا النَّاسُ**﴾ لا يعني أنّ هناك شيئين متباينين لا سنخيّة بينهما ..

أحدهما: النفس الإنسانيّة الآكلة مال اليتيم.

وثانيهما: نار جهنّم، أعاذنا الله تعالى وإيّاكم منها.

وإنّما يعني أنّ هناك سنخيّة تامّة بين نار جهنّم، وبين ناريّة وجهنّميّة النفس الإنسانيّة بالفعل، فهي فيما لو تسافلت بالملكات الشريّة نارٌ بالفعل.

---

(١) معجم الطبراني ٣: ١٢١.

(٢) مجمع الزوائد ٩: ١٩٦.

(٣) معجم الطبراني الكبير ٣: ١٢١.

(٤) مجمع الزوائد ٩: ١٩٦.

(٥) الورس: شجر يُخرِج شيئاً كالزعفران، يُتّخذ للزينة وصبغ الملابس والشعر.

(٦) تاريخ ابن معين (رواية الدوري عنه) ١: ٣٦١، تهذيب الكمال للمزي ٦: ٤٣٥، سير أعلام النبلاء ٣: ٣١٣، تهذيب التهذيب ٢: ٣٠٥، وغيرها من المصادر.

قال السيد الطباطبائي: والوَقود -بفتح الواو- اسمٌ لما توقد به النّار من حطب ونحوه. والمراد بالنّار: نار جهنم، وكون النّاس المعذبين فيها وقودا لها معناه: اشتعال النّاس فيها بأنفسهم، كما في: ﴿ثُمَّ فِي النَّارِ يُسْجَرُونَ﴾ فيناسب تجسّم الأعمال[١].اهـ.

فالنّار التي ظهرت لابن زياد لعنه الله، بعد قتله الحسين عليه السلام، ما هي إلاّ إفاضة ملكوتيّة من نار جهنّم على نفس ابن زياد الجهنميّة، حالاً لا استقبالاً؛ لتخرج ناريّة نفسه الشريرة من القوّة إلى الفعل بسبب ما اجترح لعنه الله تعالى؛ فإنّ نفسه الخبيثة اللعينة استعدت تماماً لهذه الإفاضة[٢]؛ لانفعالها بملكة انتهاك المقدّسات وحرمة سيد شباب أهل الجنّة؛ لتتسافل نفسه الخبيثة جوهرياً، من إنسانيّة إلى جهنّميّة، أي: لتخرج جهنّميّة نفسه الخبيثة من القوّة والاستعداد إلى الفعل والتحقّق ..

هذا هو تفسير أنّ هذه النّار ظهرت لابن زياد لعنه الله تعالى، دون حاجبه وقتذاك؛ فمردّه إلى العلاقة الوجوديّة الوجوبيّة اللزوميّة، بين استعداد نفسه الجهنّمية التام لعنه الله، وبين إفاضة الصور الجهنميّة عليها، المخرجة لها من القوّة إلى الفعل.

وكذا في المقابل، تفسير الصورة الملائكيّة لجعفر الطيّار، دون بقيّة الخلائق ممّن دونه وقتذاك؛ للعلاقة اللزوميّة الوجوبيّة الوجوديّة، بين استعداد نفسه النوريّة الخيّرة التام ، وبين أفاضة الصور النوريّة الملائكيّة عليها، بمعنى تنزيهها عن حجب المادة.

ومن النصوص الصريحة فيما نحن فيه؛ ما أخرجه الكليني، عن محمد بن يحيى، عن أحمد بن محمد، عن محمد بن إسماعيل، عن سعدان، عن عبد الله بن سنان، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «**الحمّى رائد الموت، وهو سجن الله في الأرض، وهو حظ المؤمن من النّار**»[٣].

---

(١) الميزان في تفسير القرآن١٩: ٣٣٤. جامعة المدرسين ، قم.

(٢) الإفاضة هيهنا بمعنى : زيادة الحجب الماديّة الخسيسة ، وجهنّم أشدّ مراتب حجب المادّة.

(٣)الكافي (ت: علي غفاري) ٣: ١١١ .دار الكتب الإسلامية، طهران .

قلت: إسناده صحيح على الأظهر الأقوى، رجاله ثقات، وسعدان بن مسلم موثق بأكثر من وجه، وأسنده الكليني في نفس الموضع عن النبي صلى الله عليه وآله بزيادة: **«وفورها من جهنم»**.

فالحمّى من سنخ نّار جهنّم؛ فإذا كان الإنسان مؤمناً، منزهاً عن الملكات الخسيسة الرديّة، لم ينله من نار جهنّم إلاّ الحمّى؛ للنص: **(وهو حظ المؤمن من النّار)**.

مع التنبيه إلى أنّ إفاضة الحمّى من جهنّم على الإنسان، ممتنعة إلاّ إذا كان في ذات النفس الإنسانيّة، المؤمن أو غيره، استعداد لذلك، وهذا أيضاً يمتنع إلاّ إذا كانت هناك سنخيّة ما، بين الإنسان وبين جهنّم، ولو في مرتبة الحمّى، فافهم.

وقد ورد في النصوص الثابتة أنّ كلّ حرارة في هذه الأرض، إنّما هي من سنخ جهنّم؛ من ذلك ما رواه القمّي بإسناد صحيح، قال: حدثني أبي عن الحسين بن خالد، عن أبي الحسن عليّ بن موسى الرضا عليه السلام قال: **«إنّ الشمس والقمر آيتان من آيات الله، يجريان بأمره مطيعان له، ضوؤهما من نور عرشه، وحرّهما من جهنم؛ فاذا كانت القيامة عاد إلى العرش نورهما، وعاد إلى النّار حرّهما»**[1].

وأخرج الإمام مسلم (٢٦١هـ) من أهل السنّة، بإسناد صحيح على شرط الشيخين قال: حدثنا قتيبة بن سعيد، حدثنا المغيرة يعني ابن عبد الرحمن الحزامي، عن أبي الزناد، عن الأعرج، عن أبي هريرة، أن النبي صلى الله عليه وسلم، قال: **«ناركم هذه التي يوقد ابن آدم جزءٌ من سبعين جزءً، من حرّ جهنم»**[2].

قلت: والمقصود أضحى واضحاً في الجملة، إن شاء الله تعالى؛ فنفس الإنسان بالفعل هي نارٌ بالقوّة؛ فإذا أمعنت في الشرور فهي نارٌ جهنميّة بالفعل، وإلاّ فجنتيّة.

---

(١) تفسير القمي(ت: طيب الجزائري) ٢: ٣٤٣، دار الكتاب، قم . الطبعة الثالثة ١٤٠٤هـ.

(٢) صحيح مسلم(ت: محمد فؤاد عبد الباقي)٤: ٢١٨٤. رقم٢٨٤٣. إحياء التراث العربي، بيروت.

كلمة تامة للسيد الطباطبائي في الميزان

قال رضي الله عنه: كثيرٌ من الآيات دالة على أنّ **الجزاء يوم الجزاء بنفس الأعمال وعينها**؛ كقوله تعالى: ﴿إِنَّمَا تُجْزَوْنَ مَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ﴾. وقوله تعالى: ﴿ تُوَفَّى كُلُّ نَفْسٍ مَا كَسَبَتْ﴾ وقوله تعالى: ﴿فَاتَّقُوا النَّارَ الَّتِي وَقُودُهَا النَّاسُ وَالْحِجَارَةُ﴾ وقوله تعالى: ﴿فَلْيَدْعُ نَادِيَهُ (١٧) سَنَدْعُ الزَّبَانِيَةَ﴾ وقوله تعالى: ﴿يَوْمَ تَجِدُ كُلُّ نَفْسٍ مَا عَمِلَتْ مِنْ خَيْرٍ مُحْضَرًا وَمَا عَمِلَتْ مِنْ سُوءٍ﴾ . وقوله تعالى: ﴿مَا يَأْكُلُونَ فِي بُطُونِهِمْ إِلَّا النَّارَ﴾ وقوله: ﴿إِنَّمَا يَأْكُلُونَ فِي بُطُونِهِمْ نَارًا﴾ إلى غير ذلك من الآيات... .

ومحصل الكلام، أنّ كلامه تعالى موضوع على وجهين:

أحدهما: وجه المجازاة بالثواب والعقاب، وعليه عددٌ جمٌّ من الآيات، تفيد أنّ ما سيستقبل الإنسان من خير أو شر؛ كجنة أو نار، إنّما هو جزاء لما عمله في الدنيا من العمل.

وثانيهما: وجه تجسّم الأعمال، وعليه عدة أخرى من الآيات، وهي تدل على أنّ **الأعمال تهيّيء بأنفسها، أو باستلزامها وتأثيرها، أموراً مطلوبة أو غير مطلوبة، أي خيراً أو شراً، هي التي سيطلع عليه الإنسان يوم يكشف عن ساق.**

وإيّاك أن تتوهم أنّ الوجهين متنافيان؛ فإنّ الحقائق إنّما تقرّب إلى الأفهام بالأمثال المضروبة، كما ينص على ذلك القرآن [1].اهـ.

قوله الشريف: (**وإيّاك أن تتوهم أنّ الوجهين متنافيان**) تنبيهاً إلى أنّ الوجه الأوّل لا يعني المجاز بعلاقة المسببيّة المبتنية على التباين الذاتي بين العمل والجزاء من دون سنخيّة بينهما؛ فقد اتّضح أنّ هذا القول يباين القول بتجسم الأعمال القاطع بمسانخة العمل للجزاء، كما نارية أكل مال اليتيم؛ فالتباين الذاتي مبتن على أصالة الماهيّة القاضية بالمغايرة الذاتيّة بين العمل والجزاء، وسيأتي أنّ الالتزام بأصالة الماهيّة والاشتراك اللفظي مفسدة لكلّ العقائد الإسلاميّة الجليلة.

---

(١) الميزان في تفسير القرآن ١: ٩٣. جامعة المدرسين ، قم.

إذ قد اتّضح أنّ الجزاء هو عين العمل، لكن باعتبار ما يكون حالاً لا استقبالاً، وبعبارة أدق فإنّ الجزاء من سنخ العمل، لا يباينه كما تزعم علاقة المسببيّة، وبعبارة ثالثة فبين العمل وبين الجزاء لزوم ذاتي سنخي، واشتراك جوهري قريب.

قوله: (الأعمال تهيّئُ بأنفسها، أو باستلزامها **وتأثيرها**...) إجمالٌ مضغوط لما قاله الشيرازي: (من فعل فعلاً أو تكلّم بقول، يظهر منه **أثرٌ في نفسه**...، وإذا تكررت الأفاعيل والأقاويل، استحكمت **الآثار في النفس**، وصارت الأحوال ملكات...).

وهنا ننبّه، كما نبهنا مراراً وتكراراً، أنّ عينيّة الجزاء للعمل لا تعني العمل بما هو عرض وكيف نفساني، ولا بما هو حركات فانية زائلة، وإنّما آثاره التكوينيّة الباقية في النفس، فهذه كما أوضحنا عسيرة الزوال، بل ممتنعة إذا كانت ملكة مانع من عدمها..

يدلّ على ذلك فيما هو معلوم وجداناً وضرورة، أنّ من اجترح ذنباً قبيحاً، فإنّه بما هو عملٌ وعرضٌ زائل لا محالة، لكن آثاره التكوينيّة باقية في النفس لا تزول، تُؤلم صاحبها كلما خطرت على باله، وكذا من عمل خيراً فإنّ آثاره التكوينيّة الحسنة باقية في النفس لا تزول، تُبهج وتُسعد صاحبها كلّما تذكرها.

وقال السيد أيضاً: ﴿**إِنَّ الَّذِينَ يَكْتُمُونَ مَا أَنْزَلَ اللهُ مِنَ الْكِتَابِ وَيَشْتَرُونَ بِهِ ثَمَنًا قَلِيلًا أُولَئِكَ مَا يَأْكُلُونَ فِي بُطُونِهِمْ إِلَّا النَّارَ**﴾ في الآية من الدلالة على **تجسم الأعمال** وتحقق نتائجها ما لا يخفى[1].اهـ.

وقال رضي الله عنه أيضاً: ﴿**يَوْمَ تَجِدُ كُلُّ نَفْسٍ مَا عَمِلَتْ مِنْ خَيْرٍ مُحْضَرًا**﴾ الاحضار إنّما يتم فيما هو موجود غائب؛ فالأعمال موجودة محفوظة عن البطلان، يحضرها الله تعالى لخلقه يوم القيامة، ولا حافظ لها إلاّ الله سبحانه؛ قال تعالى: ﴿**وَعِنْدَنَا كِتَابٌ حَفِيظٌ**﴾ والآية من الآيات الدالة على **تجسم الأعمال**[2].

---

(١) الميزان في تفسير القرآن ١: ٤٢٦. جامعة المدرسين، قم.

(٢) الميزان في تفسير القرآن ٣: ١٥٦. جامعة المدرسين، قم.

وقال أيضاً: ومن أحكام الأعمال، أنّها محفوظة مكتوبة متجسمة، كما قال تعالى: ﴿يَوْمَ تَجِدُ كُلُّ نَفْسٍ مَا عَمِلَتْ مِنْ خَيْرٍ مُحْضَرًا﴾(١).

وقال رضي الله عنه أيضاً: ويمكن أن يفهم من قوله: ﴿وإنّ جهنم لمحيطة بالكافرين﴾ **الإحاطة بالفعل دون الإحاطة الاستقبالية،** كما تهدي إليه الآيات الدالّة على **تجسم الأعمال**(٢).

قلت: مضت النصوص عن أهل البيت عليهم السلام، أنّ الكافر من سنخ جهنّم مادة وصورة، نفساً وبدناً، وملكة الكفر الراسخة، مع عدم التوبة، تخرج جهنّميته، نفساً وبدناً، من القوة إلى الفعل، فلا تغفلنّ عن هذا.

وقال رضي الله عنه: فقوله: ﴿قَدْ آتَيْنَاكَ مِنْ لَدُنَّا ذِكْرًا (٩٩) مَنْ أَعْرَضَ عَنْهُ فَإِنَّهُ يَحْمِلُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وِزْرًا﴾ من أوضح الآيات دلالة على أنّ الإنسان إنّما يعذب بعمله، ويخلّد فيه، **وهو تجسم الأعمال**(٣).

قلت: بيّنا وما زلنا نبيّن، أنّ النفس المنفعلة بملكة الوزر الراسخة، مستعدّة لأن يفاض عليها صورة جوهريّة جهنّميّة، لتتحوّل جوهريّاً إلى نفساً شريّة جهنّميّة، ومن ثمّ ليفاض عليها بدناً جهنّمياً يسانخ هذه النفس المسانخة لملكة الوزر.

وقال رضي الله عنه: ﴿الظَّالِمِينَ مُشْفِقِينَ مِمَّا كَسَبُوا وَهُوَ وَاقِعٌ بِهِمْ﴾(٤) من الآيات **الظاهرة في تجسم الأعمال**، وقيل: في الكلام مضاف محذوف، والتقدير: مشفقين من وبال ما كسبوا، ولا حاجة إليه(٥).

---

(١) الميزان في تفسير القرآن ٢: ١٨٠. جامعة المدرسين، قم.

(٢) الميزان في تفسير القرآن ٩: ٣٠٦. جامعة المدرسين، قم.

(٣) الميزان في تفسير القرآن ١٤: ٢٠٩. جامعة المدرسين، قم.

(٤) الشورى: ٢٢.

(٥) الميزان في تفسير القرآن ١٨: ٤٢. جامعة المدرسين، قم.

قلت: قوله الشريف: (ولا حاجة إليه) أي لا حاجة لارتكاب التقدير والمجاز المرسل بعلاقة المسببيّة، مع إمكان تجسمّ الأعمال بالبيان الذي ذكرناه؛ فإذا أمكن التأويل بالأقرب للحقيقة لا يسوغ بالأبعد، سيما إذا لم تمتنع الحقيقة.

وقال رضي الله عنه: ﴿وَلِيُوَفِّيَهُمْ أَعْمَالَهُمْ وَهُمْ لَا يُظْلَمُونَ﴾(١) ومعنى توفيتهم أعمالهم: إعطاؤهم نفس أعمالهم؛ فالآية من الآيات الدالة على **تجسمّ الأعمال**(٢).

قوله الشريف: (**إعطاؤهم نفس أعمالهم**) بعلاقة ما يكون اللزوميّة حالاً لا استقبالاً، وإلاّ فالأعمال بما هي أعراض زائلة يمتنع عودها فضلاً تجسّمها؛ فالمتجسّم هو النفس المنفعلة بآثار الأعمال التكوينيّة، المتجلببة ببدن مثالي يسانخها .

إذا اتّضح كلّ ما تقدّم، ممّا كان كلّه توطئة لفهم كلام الدواني ومن تلاه في التجسّم، يحسن أن نقف عند كلامه وكلام من أخذ عنه، وإنّما أرجأناها إلى هذا الموضع، لما تحقق عندي أنّ العلماء إلى اليوم لم يستوعبوا مقصوده الإجمالي كما يجب، إلاّ مدرسة الحكمة المتعالية منذ عهد الشيرازي؛ فحتى الشيخ البهائي رضي الله عنه الجازم بتجسّم الأعمال، لم يحط خبراً بعميق مقصوده فيما رأيت وسترى.

---

(١) الأحقاف: ١٩.

(٢) الميزان في تفسير القرآن ١٨ : ٢٠٥ . جامعة المدرسين ، قم.

كلمة الدواني في تجسّم الأعمال!!

قال العلامّة جلال الدين الدواني الشافعي(٩١٨هـ):

تذكرة: أليست الحقيقة الواحدة(١) تظهر في البصر بالصورة المعيّنة، المكتنفة بالعوارض المادية...، وهي بعينها تظهر في الحس المشترك بصورة تشابهها من غير تلك الشرايط، وهي في الحالتين تقبل التكثر بحسب الأشخاص، كصورة زيد وعمرو وبكر، ثم تظهر تلك الحقيقة في العقل بحيث لا تقبل التكثر... .

ثمّ إنّ تلك الحقيقة مع وحدتها الذاتية، قد تظهر في صور متكثرة متخالفة الحكم، كصور الأشخاص، وقد تظهر في صورة واحدة كالصورة العقلية، وكما أنّ المختلفين بالصورة في موطن قد يتحدان فيها في موطن آخر، فقد تتعاكس الصورتان في الموطنين، فيظهر هذا بالصورة التي كانت للآخر، والآخر بالصورة التي كانت لهذا، كالفرح الظاهر في الرؤيا بصورة البكاء، ونحو ذلك من الأمور المعلومة بممارسة التعبير.

تبصرة: ومحصّل هذا، أنّ **الحقيقة مغايرة لجميع الصور التي تتجلّى فيها على المشاعر الظاهرة والباطنة، مغايرة ذاتيّة(٢)، أي مغايرة من حيث ذاتها، لا من حيث الوجود(٣)**؛ فإنّ تلك الحقيقة من حيث ذاتها قابلة للظهور بصور متخالفة، مختلفة

---

(١) كالنفس الناطقة التي قد تتمظهر بالعوارض الماديّة بصورة ذكر، وقد تتمظهر بأنثى، وقد تكون عقلاً بالفعل من الملائكة إذا تنزهت عن العوارض، وقد تكون قرداً، مع أنّها حقيقة واحدة.

(٢) هذا باطل، بل ممتنع؛ فيمتنع أن تتمظهر نفوس أصحاب السبت بالهيئة القرديّة، إلاّ إذا تغيرت نفوسهم جوهرياً إلى نفوس قرديّة؛ فافتراض المغايرة الذاتيّة بين النفس وصورتها ممتنع؛ بداهة أنّ شرط الحمل السنخية والاتحاد بين البدن والنفس إجماعاً.

(٣) هذا باطل لابتنائه على أصالة الماهيّة والاشتراك اللفظي في صدق مفهوم الوجود على الحقيقة وصورها (=التباين الذاتي بين الحقيقة وصورتها الجوهريّة) والصحيح أنّ بينهما سنخيّة...؛ فلا تناف بين النفس الإنسانيّة لأصحاب السبت بالفعل، وبين نفوسهم القرديّة بالقوّة قبل عتوّهم وعصيانهم؛ فإذا عتوا أضحت نفوسهم قرديّة بالفعل، وهذا معنى أصالة الوجود التشكيكيّة المبتنيان على الاشتراك المعنوي، وقوله أعلاه ظاهرٌ في اعتباريّة الوجود وأصالة الماهيّة، فيما دون الخالق سبحانه .

الأحكام، وأنّ جميع الصور التي تظهر هي بها متساوية بالنسبة إليها[١]، وليس بعضها أولى بها من البعض في حد ذاتها[٢]، بل إنّما يخصص تلك الصور بعينها لها، أحكام المواطن والمشاعر[٣]؛ فالعلم حقيقة واحدة[٤]، تظهر في موطن اليقظة بصورة عرضية، محتجبة عن الحس الظاهر، مدركة بالعقل كليّة، وبالوهم جزئيّة، **وهي بعينها تظهر في موطن الرؤيا بصورة جوهرية محسوسة، أعني: صورة اللبن، وكما أنّ الظاهر على المدارك الباطنة في اليقظة حقيقة العلم، كذلك الظاهر على المشاعر في الرؤيا حقيقة العلم، إلاّ أنّه يتجلّى في كلّ موطن بصورةٍ، يعيّنها لها ذلك الموطن.**

ثمّ إنّ المحجوب المنغمس في أحكام الطبيعة، الذي لا يعرف الحقايق إلاّ بصورها المألوفة للطبيعة، ينكر الحقيقة عند تبدل الصورة ولا يعرفها؛ لتحولها في ملابِسها، لكن العارف الدرّاك الذي له نفس قوية، لا يصير مغلوباً بأحكام خصوصيات المواطن[٥]، ولا يحجبه حكم موطن عن أحكام المواطن الأخر، بل يعرفها في سائر ملابِسها[٦].

وهذه النكتة مرقاة إلى الاطلاع على أسرار نفيسة، من جملتها حقيقة الانطباق بين العوالم؛ فإنّها بأسرها صُوَر لحقيقة واحدة، متخالفة من جهة تخالف أحكام المواطن التي تشترطها النفس في مدارج صعودها وهبوطها، والمدارك التي هي مقتضى تلك المواطن، بل تطلع بها على حقيقة العوالم؛ فإنّها صور تظهر على النفس في مواطنها، **وينكشف**

---

(١) كظهور الحقيقة الملائكيّة لمنكر ونكير، بهيئة حسنة للصالح، وموحشة للطالح، في آن واحد.

(٢) كلام تام؛ فهيئتي منكر ونكير، ظلان لعين حقيقتهما الواحدة، لا أولوية لأحدها على الآخر.

(٣) كلام تام؛ كظهور جبرائيل بهيئة بشر في هذا العالم، وبهيئة ملائكة التدبير في الملكوت، مع أنّه نور.

(٤) كلام تام؛ فحقيقة العلم أنّه جوهرٌ قدسي من شعب العقل، له أن يتجسّم، وسيأتي التفصيل.

(٥) كأنحاء وجود جبرائيل الثلاثة: بصورة الوحي تارة ، وبصورة الملك المقرّب أخرى، وبصورة دحية الكلبي ثالثةً؛ فكلّ هذه الأنحاء صور لحقيقة جبرائيل الواحدة، وكلّها غير مستعصية على مدارك ومشاعر نبيّنا محمد صلى الله عليه وآله القدسيّة، وإن استعصت على جلّ الخلق.

(٦) كلام تام؛ كما في قوله تعالى: ﴿ **إِنِّي أَرَانِي أَعْصِرُ خَمْرًا وَقَالَ الْآخَرُ إِنِّي أَرَانِي أَحْمِلُ فَوْقَ رَأْسِي خُبْزًا تَأْكُلُ الطَّيْرُ مِنْهُ ...، أَمَّا أَحَدُكُمَا فَيَسْقِي رَبَّهُ خَمْرًا وَأَمَّا الْآخَرُ فَيُصْلَبُ فَتَأْكُلُ الطَّيْرُ مِنْ رَأْسِهِ**﴾ .

عليك أسرار غامضة من أحوال المبدأ والمعاد، من ظهور الواحد في الكثرات، وظهور الأعمال والأخلاق الظاهرة في النشأة الدنيوية بالصور الخاصة، وفي النشأة الأخروية بالصور التي تقتضيها أحكام تلك النشأة، كما فصل في الشريعة الصادقة، وتعرف حقيقة وزن الأعمال.

ومعنى قوله عز وجل: ﴿**وَإِنَّ جَهَنَّمَ لَمُحِيطَةٌ بِالْكَافِرِينَ**﴾ **فإنّه يدل على إحاطتها بهم في الحال**[١]، ولا حاجة إلى الصرف عن الظاهر؛ **فإنّ الأخلاق الرذيلة والعقايد الباطلة التي هي محيطة بهم في هذه النشأة**[٢]، **هي بعينها جهنم**[٣]، التي ستظهر بالصورة الموعودة عليهم، كما أنذرهم الشارع.

تنبيه: كأنّك فيما قرع سمعك من هذه المقدّمات، اطّلعت على حقيقة الانطباق بين العوالم[٤]، بل على حقيقة العوالم، بل انكشف عليك أسرار غامضة، من حقيقة المبدأ والمعاد، وتيسّر عليك مشاهدة الواحد الحقيقي في الكثرات، من غير شوب ممازجة ولا انفصال، وتسلّقت به إلى حقائق ما أنبأ عنه لسان النّبوات، من **ظهور الأعمال والاخلاق في المواطن الـمَعَادِيّة بصور الأجساد، وكيفيّة وزن الأعمال، وسرّ حشر الأفراد، بصور الأخلاق الغالبة**، واطّلعت على سرّ قوله تعالى: ﴿**وَإِنَّ جَهَنَّمَ لَمُحِيطَةٌ بِالْكافِرِينَ**﴾ وقوله تعالى: ﴿**الَّذِينَ يَأْكُلُونَ أَمْوالَ الْيَتامى ظُلْماً إِنَّما يَأْكُلُونَ فِي بُطُونِهِمْ ناراً**﴾.

---

(١) كلام تام، وهو معنى انطباق العوالم؛ إذ أهل الدنيا اليوم، كلّهم في الجنة أو النار، بما لا ينافي التوبة والاختيار، حتى يأتي يوم القرار؛ غاية الأمر انحجاب ذلك عن النّاس إلاّ قليلاً.

(٢) كلام تام، وليس المقصود الأعمال بما هي حركات زائلة فانية، وإنّما آثارها الجوهريّة الباقية في النفس، التي يمتنع زوالها إذا كانت ملكات راسخة، ويمكن زوالها مع التوبة إذا لم تكن راسخة.

(٣) كلام تام من الدواني وإن لم يسق عليه دليلاً، وإنّما قلنا تام؛ لما سردناه عن أهل البيت عليهم السلام من أنّ الإفاضات المترتّبة قهراً على الأعمال، خيراً أو شرّاً، هي من سنخ الجنّة أو النار؛ فهذا مقصود الدواني من العينيّة، لا أنّه ينكر وجود الجنّة أوالنّار كما ربما توهّم المبتدئون.

(٤) كلام تام، فكلُّ ما في عالم الدنيا والملكوت، تجلّ لحقيقة واحدة، وهي عالم العقل.

وقول الفاتح الخاتم، عليه أفضل الصلوات والتحيّات: «**الّذين يشربون في آنية الذّهب والفضّة إنّما يجرجر في بطونهم نار جهنّم**».

وقوله عليه الصّلاة والسّلام:«**إنّ الجنّة قيعان وإنّ غراسها سبحان اللهّ والحمد للهّ**» **يدلّ على أنّ هذا القول(=التسبيح) بعينه غراسها**، إلى غير ذلك من غوامض الحكم والأسرار الإلهيّة، **وعلمت أنّ جميع ذلك على الحقيقة**[1]، **لا على المجاز والتأويل** كما انتهى إليه نظر بعض الراغبين في الفحص عن الحقائق بطريق البحث البحت، **فإنّه قصور ظاهر لا يخفى**[2].

وكذلك قوله: «**الدنيا مزرعة الآخرة**» فكما أنّ البذر هو مادة، بل هو الذي يظهر بعينه بعد انبساطه بصورة الشجرة بأغصانها وأوراقها وثمارها[3]، **فكذا الأعمال والأخلاق المكتسبة في الدنيا، هي مادّة الجنّة والنّار**[4]، وهي تظهر في ذلك الموطن بصورتها وصورة ما فيها من اللذائذ والمكاره... .

شك وتحقيق: لعلك تقول: كيف يكون العرض بعينه هو الجوهر؟! وكيف يكون المعنى واحداً، والحال **أنّ الحقائق مختلفة بذواتها؟!**.

فنقول: قد لوحنا إليك **أنّ الحقيقة غير الصورة**؛ فإنّها في حد ذاتها، وصرافة سذاجتها، عارية عن جميع الصور التي تتجلّى بها، لكنّها تظهر في صورة تارة، وفي غيرها

---

(١) للسنخيّة والعلاقة الوجوبيّة اللزوميّة بين العمل والجزاء، على ما قضى الله تعالى، وهذا مما يلزم أن يكون مبتن على أصالة الوجود التشكيكيّة المعنويّة، لا أصالة الماهيّة في المخلوقات كما قال هو .

(٢) هو ما انتهى إليه مشهور علماء المسلمين شيعة وسنّة؛ فإمّا هو عندهم استعارة أو مجاز مرسل بعلاقة المسببيّة أو ما سيكون كما ظنّ الشيخ البهائي قبل التراجع، والدواني وسم هذا الجمهور المتردد بالقصور؛ لأنّهم لم يفحصوا جيّداً، وقد مرّ عليك أن غاية بضاعتهم هو الظن والاحتمال لا غير.

(٣) أشرنا أنّ هذا الكلام بعينه، وغيره بمعناه، ممّا أخذه الصدر الشيرازي وغيره عن الدواني .

(٤) يقصد النفس المنفعلة بهذه الأعمال، هي المادة لتتمظهر النفس بمظاهر مختلفة، وسيأتي تصريحه.

أخرى، **والصورتان متغايرتان قطعاً، لكن الحقيقة المتجلية في الصورتين بحسب اختلاف الموطنين شيء واحد**[١].

وما أشبه ذلك بما يقوله أهل الحكمة النظرية[٢]: أنّ الجواهر باعتبار وجودها في الذهن، أعراض قائمة به محتاجة إليه، ثمّ هي في الخارج، قائمة بأنفسها مستغنية عن غيرها[٣]، فإذا اعتقدت أنّ حقيقةً تظهر في موطن بصورةٍ عرضية محتاجة، وفي آخر بصورة مستقلة مستغنية تكون جوهرية، فاجعل ذلك تأنيساً لك، تكسر به صولة نبو طبعك عنه في بدو النظر حتى يأتيك اليقين، وتشرف على حقيقة قوله صلى الله عليه وآله: «**النوم أخو الموت**» وقول صاحب سره وباب مدينة علمه: «**النّاس نيام فإذا ماتوا انتبهوا**».

زيادة كشف: أرأيت الحقيقة الواحدة كيف ظهرت على القوة العاقلة بصورة وحدانية لطيفة مجردة، ثمّ ظهرت على الحواس بصور متخالفة كثيفة مادية؛ فكأنّها تنزلت مع النفس عن صرافة تجردها ووحدتها، إلى التكثر والتعدد، فإذا وصلت النفس إلى مرتبة الحواس، وصلت هي إلى غاية التكثر والتعدد، وإذا ترقّت إلى مرتبة التجرد الصرف توحدت هي[٤]؛ **فالحقائق مع النفس صعوداً وهبوطاً، فهي إذن موجودة في النفس في الخارج عنها، وهي تصاحبها في مواطنها المختلفة، وتتصبغ في كلّ موطن من**

---

(١) فصور الخوارج في هذه النشأة هيئات إنسانيّة، وفي نشأة الآخرة كلاباً ، كما ورد عن النبي صلى الله عليه وآله صحيحاً: « **الخوارج كلاب النار**» أو كما قال.

(٢) كالسهروردي(٥٨٦هـ) (في كتابه حكمة الإشراق: ٥٩. دار المعارف الحكميّة) القائل: ألستم اعترفتم بأن صورة الجوهر تحصل في الذهن وهي عرض؟!.

(٣) هذا مجرد تشبيه من الدواني، ليس معناه انقلاب الأعراض هنا إلى جواهر هناك؛، فسيأتي قوله: (النفس مادة جميع الصور) وهو رافعٌ لكلّ توهّم.

لكن يرد عليه أنّ قوله آنفاً: (الحقيقة المتجلية في الصورتين بحسب اختلاف الموطنين شيء واحد) لا يتلئم إلّا على أصالة الوجود التشكيكيّة والاشتراك المعنوي، أي: السنخيّة بين الحقيقة وصورتها.

(٤) أي في عالم العقل الفعّال، لكن قول الدواني هذا عين القول بأصالة الوجود التشكيكيّة المعنويّة، مع أنّه مصرٌ غاية الاصرار على أصالة الماهيّة اللفظيّة فيما دون الخالق، وهذا منه تهافتٌ بيّنٌ.

مواطنها بأحكامها، من الوحدة والكثرة واللطافة والكثافة...؛ **فالنفس كما ظهر، مادّة جميع الصور، وأرض كلّ الحقائق، منها ينبت أصولها، وفيها تنبت فروعها.**

رمز: **فالميْز** (ما به تمايز الصور) **الذي هو مُحْتَد الكثرة** (=أصل الكثرة)، **إنّما هو بالنفس وفي النفس**، فإذا أغمضت عنها، وعمّا يظهر عليها في مدارك هبوطها ومدارج صعودها، ما وجدت إلاّ عيناً ساذجة عن كلّ ميز وغيريّة، بل ما وجدتَ ما وجدتَ(١) إذ وجدت. فاطفىء المصباح فقد طلع الصباح(٢). انتهى كلام الدواني بحروفه.

قوله: (بل ما وجدت) أي لم تجد (ما وجدت) أي الذي وجدت من تمظهر النفس بصورها الكثيرة (إذ وجدت) إلاّ حقيقة النفس لا غير.

قلت: ثمّة أمور .

الأوّل: قوله: (**فالنفس كما ظهر، مادّة جميع الصور، وأرض كلّ الحقائق**) إبداعٌ للدواني في عالم الحكمة، عجز عن فهمه حتى ابن سينا، وسيأتي الكلام في فصل مستقل.

الثاني: قوله أعلاه، بضميمة قوله: (**فالميْز الذي هو مُحْتَد الكثرة، إنّما هو بالنفس وفي النفس...الخ**) لا يلتئم إلاّ على القول بأصالة الوجود التشكيكيّة والاشتراك المعنوي؛ إذ لا يعني ذلك إلاّ أنّ النفس في عالم العقل عقلٌ بالفعل منزهاً عن الصورة، وفي عالم الملكوت نفس متصورة (متمثّلة=متجلببة) ببدن مثالي، وفي عالم الدنيا، متمظهرة متجسّمة ببدن بشري، فالحقيقة واحدة لا ثاني لها، والاختلاف بينها طولي في رتبة الوجود وشدّته لا غير، وأمّا على أصالة الماهيّة والاشتراك اللفظي؛ فالعقل يباين النفس مباينة تامّة، وهذا ما تهافت فيه الدواني، وهو الأمر ..

---

(١) يريد أن يقول: لم تجد، فيما وجدته من مظاهر النفس الكثيرة، إلاّ حقيقة النفس لا غير.

(٢) رسالة الزوراء للدواني: ٢٥. المطبعة الحسينيّة المصريّة، الأزهر، كفر الطماعين، سنة ١٣٢٦هـ. وانظر الرسائل المختارة(سيد أحمد تويسركاني): ٨٧. منشورات مكتبة أمير المؤمنين، أصفهان.

الثالث: قول الدواني: (**الحقيقة مغايرة لجميع الصور...، مغايرة ذاتيّة**) قولٌ بأصالة الماهيّة والاشتراك اللفظي، النافيّان للسنخيّة بين الحقيقة وصورتها، بين النفس وبدنها المثالي فيما نحن فيه، مع أنّ جزم قائلاً: (**الأخلاق الرذيلة والعقايد الباطلة المحيطة بهم في هذه النشأة، هي بعينها جهنم**) وهذا لا يتلتئم إلاّ على القول بأصالة الوجود واشتراك الموجودات في معنى الوجود الواحد، وأياً كان فهما متنافيان.

الرابع: قوله: (وما أشبه ذلك بقول أهل الحكمة النظرية: **أنّ الجواهر باعتبار وجودها في الذهن، أعراض قائمة به محتاجة إليه، ثمّ هي في الخارج، قائمة بأنفسها مستغنية**).

قلت: العلم بما هو ماهيّة عرض من الكيف النفساني، ودعوى انقلابه إلى جوهر سفسطة، ولعلّ مقصوده بأنّ العلم بما هو كيف نفساني، حاكٍ عن فردٍ جوهري في عالم العقل، على ما ذهب إليه أفلاطون وأشياخه وكثير من الحكماء، والمشهور على خلافهم.

قال الشيرازي: والعجب أنّ المولى الدواني، مصرٌ على **جوهرية المعاني الجوهرية الذهنية** قائلاً: إنّ **الجوهر ماهية** من شأنها أن تكون في الخارج لا في الموضوع، **وشنّع على القائل بكون صورة الجوهر الذهنية من باب الكيف،** أنّه يلزم حينئذ انقلاب الجوهر كيفاً...، الحق أنّ مفهوم الإنسانية وغيرها من صور الأنواع الجوهرية، كيفيات ذهنية...، هذا لمن لا يذعن **بوجود عالم عقلي فيه صور الأنواع الجوهرية** كالمعلم الأول وأتباعه كما هو المشهور، وأمّا من يؤمن بوجود ذلك العالم الشامخ الإلهي، فله أن يقول إنّ كون **بعض من أفراد الماهية النوعية مجرداً، وبعضها مادياً، ممّا لم يحكم بفساده بديهة ولا برهان،** ولا وقع على امتناعه اتفاق، كيف وقد ذهب العظيم أفلاطون وأشياخه العظام إلى أنّ **لكلّ نوعٍ من الأنواع الجسمانية فرداً في عالم العقل،** وتلك الأفراد أسبابٌ فعالةٌ لسائر الأفراد الجسمانية لتلك الأنواع، وهي ذوات عناية بها[1].

الخامس: قال الدواني في الأخبار والآيات الواردة في تجسّم الأعمال: (**جميع ذلك على الحقيقة لا على المجاز والتأويل**) فهل هذا صحيح على مبناه في أصالة الماهيّة؟!!.

---

(١) الأسفار ١: ٣٠٧. دار إحياء التراث العربي، بيروت. الطبعة الثالثة سنة: ١٩٨١م.

قلت: ذكرنا في هذا الكتاب وسيأتي، أنّ بين الجزاء والعمل، بين الحقيقة وصورتها، وبين النفس وبدنها المثالي المسانخ لها، سنخيّة ذاتيّة وعينيّة اتحاديّة خارجيّة؛ لذلك صحّ حمل الأخبار على الحقيقة كسائر المشتركات المعنويّة المبنيّة على أصالة الوجود، في حين قال الدواني: **(مغايرة ذاتيّة)** أي في الذاتيات كالجنس أو الفصل أو النوع، فيمتنع حملها على الحقيقة، كسائر المشتركات اللفظيّة التي تتباين مدلولاتها ومعانيها ذاتاً وحقيقةً؛ كالتباين الذاتي بين الجاسوس وبين نبع الماء، إذ لا سنخيّة بينهما مع أنّ كليهما يشتركان في لفظ العين، فكذلك الملك والإنسان، هما متباينان ذاتاً لا سنخيّة بينهما، مع أنّهما يشتركان في لفظ الموجود.

فالسرّ، كما فيما نحن فيه، في بطلان القول بأصالة الماهيّة المبتنية على الاشتراط اللفظي، أنّ النفس تباين بدنها المتجسّمة به ذاتاً وحقيقةً، لا سنخيّة بينهما إطلاقاً، في حين على القول بأصالة الوجود التشكيكيّة ووحدة معنى الوجود في قاطبة الموجودات، فإنّ البدن ما هو إلاّ تجلّ ورقيقة وظل للنفس، يسانخها مسانخة تامّة، والتباين بينهما عندنا اعتباري عقلي لا غير، وهو معنى اعتباريّة الماهيّة.

وكأنّ الدواني غفل عن أنّ اتحاد الحقيقة مع صورتها، أو: النفس مع بدنها، وحملها عليها، ممتنعٌ بغير السنخيّة؛ إذ شرط الحمل السنخيّة والاتحاد.

ولأهميّة هذا، لا بأس بإفراد العنوان الآتي..

قول الدواني بأصالة الماهيّة في المخلوق!!

جزم الدواني بأصالة الوجود في الخالق، وأصالة الماهيّة في المخلوق؛ بداهة أنّ الموجود واقعاً وحقيقةً، ما كانت حقيقته عين وجوده بالذات، وهو الله فقط سبحانه، وأمّا ما عداه، فليست حقيقته عين وجوده، وإنّما هو موجودٌ بالانتساب للغير.

لذلك فنسبة الوجود إلى الله تعالى (في قولنا: الله موجودٌ) حقيقيّة؛ لأنّ حقيقته عين وجوده، وأمّا ما عداه سبحانه ، فنسبة الوجود إليه اعتباريّة بالعرض؛ لأنّ حقيقته ليس عين وجوده، وإنّما هو انتساب وإضافة وتعلّق بالغير؛ كنسبة وإضافة وتعلّق التمر بالتامر (بائع التمر)؛ فكما أنّ صفة التامر بالنسبة لبائع التمر اعتباريّة انتسابيّة؛ بداهة عدم دخولها في حقيقته الإنسانيّة التي هي الحيوانيّة الناطقيّة؛ فكذلك نسبة الوجود إلى المخلوق، هي اعتباريّة لا غير؛ ضرورة أنّها غير داخلة في حقيقته وكنهه وذاته.

قال في رسالة الزوراء: الإنسان مثلاً عينه الثابتة هي: **الماهيّة المغايرة للحق،** المتصفة بالصفات المخصوصة[١]، وهي ليست بموجودة أصلاً[٢]، لا حقيقةً[٣]؛ لاستحالته[٤]، ولا بمعنى ارتباطها بالوجود[٥]؛ لأنّها من تلك الحيثيّة لا ارتباط لها بالوجود الحق[٦] أصلاً[٧].

---

(١) كالحيوانيّة الناطقيّة في ماهيّة الإنسان.

(٢) لأنّ حقيقة الوجود أنه عين الذات، وهذا مختص بالخالق ، ووجود المخلوق ليس كذلك .

(٣) لأنّ مَنْ حقيقته عين وجوده هو الله تعالى فقط لا غير، وهذا معلوم ضرورة .

(٤) لامتناع الحقيقة في وجود ما ليست حقيقته عين وجوده ، وإنّما هو مجاز وكلّ ما عدا الله هكذا.

(٥) فلا سنخيّة بينهما، لتباينهما الذاتي التام؛ فوجود الخالق حقيقة، ووجود المخلوق انتساب ومجاز.

(٦) لتباينهما الذاتي؛ فحقيقة الخالق عين وجوده بالذات، وأمّا حقيقة المخلوق فليست عين وجوده، فهما إذن متباينان ذاتاً وحقيقةً. الزبدة لا ارتباط ذاتياً بين وجود الخالق وبين وجود المخلوق، بل هما من هذه الحيثيّة متباينان؛ وإن ارتبط وجود المخلوق بالخالق من حيث الانتساب والمجاز.

(٧) رسالة الزوراء للدواني: ٨. المطبعة الحسينيّة المصريّة، الأزهر، كفر الطماعين، سنة ١٣٢٦هـ.

وقال في رسالة الزوراء: **المعلول إذن ليس إلاّ اعتباريّاً محضاً**؛ فهو إنْ اعتبر من حيث نسبته إلى العلّة، وعلى النحو الذي انتسب إليها[١]، كان له تحقّق (=موجوداً بالغير) وإن اعتبر ذاتاً مستقلاً، كان معدوماً[٢]، بل ممتنعاً .

تشبيه: السواد إنْ اعتبر على النحو الذي هو في الجسم، أعني: أنّه هيئة الجسم كان موجوداً، وإنْ اعتبر على أنّه ذات مستقلة كان معدوماً. والثوب إنْ اعتبر صورة في القطن كان موجوداً، وإنْ اعتبر مبايناً للقطن ذاتاً على حياله، كان ممتنعاً من تلك الحيثية، فاجعل ذلك مقياساً لجميع الحقائق[٣]. انتهى كلامه بحروفه.

قلنا: هذا أحد معاني وحدة الوجود؛ فالموجود الذي وجوده عين حقيقته، هو الله تعالى فقط، وأمّا وجود مخلوقات، فاعتبار ليس داخل في حقيقتها.

قال السيّد الخوئي رضي الله عنه في ردّه: هذا المدعى باطلٌ في نفسه؛ لابتنائه على أصالة الماهيّة، وهي فاسـدة؛ لأنّ الأصيل هو الوجود [٤].اهـ.

قال الشيرازي رضي الله عنه ردّاً على الدواني: إنّ بعضاً من أجلة العلماء المتأخرين، أراد أنْ يصل إلى مقام الواصلين من أصحاب المعارج وأولياء الحكمة المتعالية، فقال في رسالته المسماة بالزوراء، المعقودة لبيان توحيد الوجود: **المعلول إذن ليس إلاّ اعتباريّاً محضاً**... . انتهت ألفاظه.

إنّ الخبط والخلط في هذا القول، أوضح من أنْ يخفى عند المتدرب في الصناعات العلمية...؛ إذ لا شبهة في أنّ الإضافة إلى الموضوع، خارجةٌ عن نفس ماهيتها المأخوذة بما هي هي، وإنْ أراد بها اعتبار الأسود بحسب ماهيتها المأخوذة بنفسها، فالحكم بكونها معدومة غير مسلم؛ إذ كما **أنّ للجوهر وجوداُ في نفسه، كذلك للعرض وجود في نفسه،**

---

(١) كانتساب صفة التامر إلى الإنسان بائع التمر، فهي غير داخلة في ماهيّته الإنسانيّة .

(٢) لأنّ المخلوق عدمٌ لا وجود له، لولا انتسابه الاعتباري إلى خالقه .

(٣) رسالة الزوراء للدواني: ٨. المطبعة الحسينيّة المصريّة، الأزهر، كفر الطماعين، سنة ١٣٢٦هـ.

(٤) الطهارة (تقريرات الغروي لدرس الخوئي) ٢: ٨٣. مطبعة صدر، قم. الطبعة الثالثة ١٤١٠هـ.

إلاّ أنّ وجود الأعراض في أنفسها، هي بعينها وجودها لموضوعاتها؛ **فللجوهر وجود في نفسه لنفسه، وللعرض وجود في نفسه لا لنفسه**، بل لغيره؛ **إذ قد مرّ** أنّ المراد من الوجود لنفسه، أنْ لا يكون قائماً بغيره[1].اهـ.

قلت: موجز ردّ الشيرازي أنّ وجود الممكنات في نفسها لا ينافي أنّه وجود رابط عين الفقر لخالقها، نظير وجود الأعراض في نفسها، الذي لا ينافي أنّها عين وجودها لموضوعها، وسيأتي تمام الكلام في كون العرض وجود رابط بالنسبة إلى وجود موضوعه فانتظر؛ فقد اختلط ذلك على الكثير.

الحاصل: الأصيل هو الوجود؛ كونه منشأً للآثار الواقعيّة، والماهية لأجل ذلك منتزعة عنه، ينبغي أن يكون هذا بديهيّاً، إنكاره مكابرة، وما ذكره الدواني، وهو أشعري العقيدة، مبتن على أصالة الماهيّة في المخلوق، كما هو قول الأشاعرة في الجبريّة على مسلك الكسب أو غيره ؛ إذ لا مؤثر في الوجود إلاّ الله تعالى.

وقد يقول المبتدىء بدواً: كلام الدواني صحيح؛ بداهة أنّ مَنْ كانت حقيقته عين وجوده هو الله تعالى لا غير، وبما أنّ حقيقة المخلوق ليست عين وجوده، تعيّن أن يكون وجوده بالانتساب والاعتبار؛ للخلف الممتنع.

قلنا: فيه مصادرة؛ لابتنائه على أنّ وجود كلّ ما عدا الله اعتبار وانتساب ومجاز ليس بحقيقة، وهذا باطل لغةً وعرفاً ووجداناً، عقلاً ونقلاً؛ بيانه..

ليس في الوجود إلاّ ذات الله وفعله أي مخلوقاته، وافتراض الدواني المباينة التامّة بين الذات والفعل، مكابرة عجيبة وسفسطة غريبة؛ فمدار حقيقة وجود الخالق العلم والحياة والقدرة، وهي موجودة في المخلوق أيضاً، نسبتها إلى الخالق نسبة الرابط إلى المستقل، والشعاع إلى الشمس كما ورد عن أهل البيت عليهم السلام.

---

(١) الأسفار ١ : ٣٣١. دار إحياء التراث العربي، بيروت . الطبعة الثالثة سنة: ١٩٨١م.

فهل حياة الشهداء ﴿أَحْيَاءٌ عِنْدَ رَبِّهِمْ يُرْزَقُونَ﴾ مجاز واعتبار أم واقعٌ وحقيقة؟!. به تعرف بطلان قول الدواني وكلّ من قال بأصالة الماهيّة إلى يوم القيامة.

وقد يقول قائل: ما زلت لم أعقل الثمرة العقديّة الخطيرة، المترتبة على الفرق بين أصالة الوجود وأصالة الماهيّة عند الدواني الأشعري؟!.

قلنا: هاك الفرق بهذا الإيجاز، فالأشاعرة كالدواني، بنوا عقيدتهم في الجبر على أصالة الماهيّة، وأنّ الفاعل الحقيقي لأفعال العباد، هو الله تعالى؛ إذ لا مؤثر في الوجود إلاّ الله فقط لا غير، بمعنى سلب الاختيار عن العصاة والمطيعين تماماً، وعليه فنسبة العصيان إلى العبد مجاز واعتبار ليس بحقيقة، وقد رقّقه متأخريهم كالرازي بما أطلقوا عليه الكسب، وهو بحرٌ مالح، كلّ من شرب منه ازداد ظمأً وجهلاً وحيرة.

وقابلهم المفوّضة الذين قالوا بأنّ الشرور لا تصدر عن الله ولا بإذنه، فجعلوا لله تعالى شريكاً من حيث يعلمون أو لا يعلمون.

والصحيح أنّ الله تعالى أوجد العباد مختارين، قادرين تماماً على الطاعة وعلى المعصية، حدوثاً وبقاءً، يمدّ هؤلاء ويمد هؤلاء، لكن هذا ممتنع إلاّ على القول بأصالة الوجود التشكيكيّة، المبتنية على وحدة معنى الوجود في الموجودات.

الزبدة: وجود المخلوق ليس عين وجود الخالق تماماً، كما قال كفرة المتصوّفة، ولا هو غيره تماماً كما يقول الدواني من الأشاعرة، بل هو أمرٌ بين أمرين، وهو مقصود الشيرازي، بأنّ وجود المخلوق ظلٌّ لوجود الخالق؛ فلله درّه، وسيأتي التفصيل.

الدواني بين الاشتراك اللفظي والمعنوي

قال الشيرازي ردّاً على الدواني: مبدأ اشتقاق كلّ مشتق لا بد أن يكون معنى واحداً[١]، لا أنّه يكون هناك مشتق واحد له مبدءان[٢]، مرة اشتق من هذا ومرة اشتق من ذلك، وهذا ممّا لم يسمع من أحد من أهل اللغة ولا من غيرهم، فكون الموجود إذا أطلق على ذات الباري كان معناه الوجود، وإذا أطلق على غيره كان معناه المنتسب إليه، ممّا لا يتصور له وجه صحة، سيما **وقد اعترف بأنّه مشترك معنوي**[٣] [٤].

قال السيد الداماد (القائل بأصالة الماهيّة): الوجود بالنسبة إلى الوجودات الممكنة المتحققة في الخارج، لا يخلو من أن يكون لفظيّاً أو معنويّاً، والأوّل باطل، على ما ثبت بالبرهان أنّ **الوجود مشترك معنوي**...، كلّ أمرٍ يكون له الوجود والتعيّن في مرتبة الذات بالبديهة، يكون واجب الوجود بالذات...، **ولهذا تكون عينيّة التشخّص وعينيّة الوجود من خواص الواجب جلّ شأنه**[٥].اهـ.

وقد تقول: كيف يلتئم القول بالاشتراك المعنوي مع قول الدواني والداماد بأصالة الماهيّة؟!.

قلنا: مفهوم (=معنى) الوجود عندهما معقول ثانوي اعتباري، لكونه بناءً على أصالة الماهيّة منتزعاً عن الماهيّات الخارجيّة؛ فلولا أنّ الله تعالى أفاضها لامتنع انتزاع

---

(١) أي المعنى الواحد بين وجود الخالق وبين مراتب وجود المخلوق، وهو الشيئيّة وطرد العدم.

(٢) أي اشتقاق الوجود له مبدءان، المبدأ الأول وجود الخالق، والثاني وجود المخلوق؛ فيكون الثاني مبايناً للأوّل؛ إذ الأول حقيقة وعين وواقع، والثاني مجاز واعتبار وانتساب.

(٣) فقوله بالمغايرة بين وجود الخالق وأنّه حقيقة، وبين غيره وأنّه انتساب واعتبار ومجاز، ينافي قوله بأنّ مفهوم الوجود مشترك معنوي، أي: معنى واحد في الخالق والمخلوق.

(٤) الأسفار ٦: ٧٢. دار إحياء التراث العربي، بيروت . الطبعة الثالثة سنة: ١٩٨١م.

(٥) تحقيق مفهوم الوجود(تعليق: هادي رستكار): ٢٩ وص: ٣٦. نشر جامعة المصطفى، قم.

معنى الوجود الواحد عنها، وأمّا بناءً على أصالة الوجود فإنّ مفهوم الوجود معقول أوّلي؛ لأنّه معقول بنفس ذاته لا بتوسّط الماهيّة، بل إنّ الماهيّة منتزعة عنه.

الحاصل : يلزم الداماد والدواني أمور جزما ببعضها:

الأوّل: مفهوم الوجود بين الممكنات مشترك معنوي عندهما، ناهيك عن قولهما بأصالة الماهيّة بين الممكنات.

الثاني: يلزمهما أن يكون مفهوم الوجود عندهما، مشترك لفظي بين الخالق والمخلوق؛ فإنّ معناه في الخالق يباين معناه عند المخلوق، فذاك حقيقة وهذا اعتبار.

الثالث: يلزمهما أن يكون مفهوم الوجود عندهما معقول أولي في الخالق؛ لأنّ وجوده عين ذاته، وثانوي في المخلوق؛ لأنه منتزع عن الماهيّة.

الثالث: يلزم قول السيد الداماد: (عينيّة التشخّص وعينيّة **الوجود** من خواص الواجب جلّ شأنه) أنّه قائلٌ بأصالة الوجود في الخالق، وأصالة الماهيّة في الممكنات، وهو عين قول الدواني.

ولا يسعنا هيهنا البسط في هذه المسألة الظريفة جدّاً، فإنّه ممّا يحتاج إلى رسالة خاصّة، على أنّه لا يهمّ موضوع كتابنا كثيراً، إلاّ ما سيأتي في مسألة وجود الكلّي الطبيعي في الخارج أو تشخّصه العيني.

وقفة مع السيّدين الجزائريين الجد والحفيد رحمهما الله

قال الجد السيّد نعمة الله الجزائري رحمه الله(١١١٢هـ) في نور البراهين: **تحقيق عجيب**: الظاهر من هذه الآية=﴿ **فَكَشَفْنَا عَنْكَ غِطَاءَكَ فَبَصَرُكَ الْيَوْمَ حَدِيدٌ**﴾ وما ساوقها من الآيات، وكذلك من الأخبار المستفيضة بل المتواترة بالمعنى، أنّ الأمور المعنوية، والأعمال من الطاعات وغيرها، يكون ممّا تدرك بالعين في النشأة الأخرى، وأنّ الأعمال تتجسم وتتصور بالصور المختلفة في عالم البرزخ، وما بعده كما روي: «**أنّ الصلاة تكون مع الإنسان في قبره، مصورة بصورة رجل مقبول الصورة، أنور اللون، يتكلّم معه ويؤنسه ويؤمنه من الأخاويف**»، وأنّ: «**الزنا يكون معه بصورة رجل أسود اللون، كريه المنظر يجلب عليه الأهوال**» وكذلك ما عداهما من الأعمال.

ولما كان تجسّم الأعمال على هذا النحو خلاف طور العقل؛ لأنّ الأمور المعنوية كيف تظهر للحس، **والأعراض كيف تنقلب جواهر، مع امتناع قلب الحقائق**؟!. أقبلوا على فتح باب التأويل فيه، وقالوا: معنى هذا التجسم أنّ الله سبحانه يخلق بسبب تلك الطاعات، الأشباحَ الحسانَ(١)، وكذلك الصور المستكرهة...، كما قال عز شأنه: ﴿**ادْخُلُوا الْجَنَّةَ بِمَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ**﴾ .

وبعضهم وقف على ظواهر النصوص من القول بالتجسم، وإن كان خلاف طور العقل؛ لأنّه لا ميدان له في أحوال تلك النشأة الأخرى، والأمور تختلف باختلاف النشأتين، كما نشاهد من اختلافها في اليقظة والمنام، **ولم نر من كشف الغطاء عن بيان هذا السرّ العظيم سوى المحقق الدواني في رسالة الزوراء**، الذي ذكر في مفتتحها أنّها من فيوض زيارة باب مدينة العلم وولده سيّد الشهداء عليهما السلام...، وساق ما ذكره العلامة الدواني في رسالة الزواء، بلفظه أو قريبٌ منه...(٢).

---

(١) المجاز المرسل بعلاقة المسببيّة؛ فالأشباح الحسان مسبب عن الأعمال الصالحة، بلا سنخيّة بينهما.

(٢)نور البراهين(ت:مهدي رجائي)١: ٣٠٩. مؤسسة النشر الإسلامي، قم، الطبعة الأولى ١٤١٧هـ.

وجاء حفيده السيد عبد الله الجزائري (١١٧٣هـ)[١] فقال في كتابه التحفة السنيّة: عن أبي عبد الله عليه السلام: «ما من أحد يمنع من زكاة ماله شيئاً إلاّ جعل الله عز وجل ذلك، يوم القيامة، ثعباناً من نار مطوقاً في عنقه، ينهش من لحمه، حتى يفرغ من الحساب» ثمّ قال: ﴿سيطوقون ما بخلو به يوم القيامة﴾ والإشارة إمّا إلى الشيء الممنوع، أو إلى المنع، وفي لوايح الكتاب والسنة ما يؤيّد الوجهين[٢]، والآية محتملة لهما أيضاً، وليس في شيءٍ منهما خروج عن طور العقل، كما حسبه من زعم أنّه من باب انقلاب الحقايق، الذي قام البرهان على امتناعه، فاضطر إلى الدخول في باب التأويل، وقلب كثير من الظواهر السمعية عن حقايقها، إلى معنى التجوز والتمثيل.

والوجه أنّه ليس إلاّ من باب تبدل الصور على الحقيقة الواحدة[٣]، الذي لا سبيل إلى إنكاره؛ لقيام البرهان على امكانه، والاشتباه إنّما نشأ من عدم الفرق، ولنقتصر في توضيح المرام على تلخيص الكلام لبعض الإلهيين...[٤]. وساق ما ذكره العلامة الدواني في رسالة الزوراء بلفظه أو قريبٌ منه.

قلت: أحسن السيّدان، الجد والحفيد رضي الله عنهما في نقل الأقوال، وكذا بيان الإشكال في تجسم الأعمال، لكنّ الجد جاء بعد الصدر الشيرازي بإحدى وستين سنة، والحفيد بمائة وعشرين سنة، ولم يعرضا أبداً لما قال، مع أنّه محكمٌ في السجال منزّهٌ عن القيل والقال...، ونحن بين فرضين، وحسن الظن بمثلهما رضي الله عنهما، يقضي أنّهما لم يطالعا كتب الشيرازي إطلاقاً، هذا أولاً..

---

(١) السيد عبد الله، بن نور الدين، بن نعمة الله، بن محمد الموسوي الجزائري التستري.

(٢) سيأتي في الفصل القادم أنّ المتجسّم من هذا القبيل أمران: الجواهر والأعمال.

(٣) فمنكر ونكير حقيقة واحدة، لكن لهما صور بعدد الخلائق المتمايزة جوهريّاً بملكاتهم خيراً أو شرّاً؛ فلهما صوراً نورانيّة تامّة وهي التي تظهر للأنبياء، ولهما صوراً مرعبة وهي التي تظهر للمجرمين، وبينهما صورٌ بعدد الخلائق.

(٤) هو العلامة الدواني (في رسالة الزواراء: ٢٢-٢٨) والغريب أنّ السيد رضي الله عنه جاء بعد الشيرازي بأكثر من ١٢٠ سنة، ولم يعرض لما قال أبداً !!!.

وثانياً: لا مراء أنّ ما ذكره الدواني في تجسّم الأعمال والمعاد الجسماني مليح في الجملة، بل إبداعٌ في الحكمة، لكن عرفت أنّه تهافت في بعض مقدماته؛ ضرورة أنّ الدواني قائلٌ بأصالة الوجود في الخالق، وأصالة الماهيّة المبتنية على الاشتراط اللفظي في المخلوقات؛ وعليه يمتنع تصوير التجسّم وحمله على الحقيقة دون المجاز؛ فقد قال الدواني بالمغايرة الذاتيّة بين الحقيقة وصورها.

وثالثاً: وهو أشدّها؛ فإنّ الداعي لالتزام الدواني بأصالة الماهيّة اللفظيّة(١) في المخلوق، لكونه أشعريّاً جبريّاً كسبيّاً؛ فإنّ أصالة الماهيّة تردي في حفرة الجبر والكسب.

قلت: غاب عن السيدين رحمهما الله كلّ هذا وغيره؛ فإنّ تجسّم الأعمال وكذا المعاد الجسماني، ممتنعٌ على القول بأصالة الماهيّة، فلا ينسجم حمل الدواني الأخبار الواردة في تجسّم الأعمال على الحقيقة؛ كقوله تعالى: ﴿**يأكلون في بطونهم ناراً**﴾ مع قوله بأصالة الماهيّة القاضية بتباين المأكولين، كتباين الأسد للرجل الشجاع في قولنا: جاء الأسد..

ضرورة أنّ المتجسّم حتى عند الدواني، فيما يلوح من مجموع كلماته، هو النفس المنفعلة بآثار العمل التكوينيّة، ومعنى تجسّمها: تمثلها وتمظهرها بالصور المغايرة للنفس ذاتاً وحقيقة ؛ بلا أي سنخيّة أو خصوصيّة ذاتيّة بينهما، وهذا باطل بل ممتنع؛ ضرورة أنّ الصور الأخرويّة تجلّ من تجليات النفس الخيّرة أو الشريرة، مسانخةً لها.

وإنّما قلنا: تهافت؛ لأنّ الدواني -من حيث لا يدري- بنى بعض مقدماته على المعنى المطوي في أصالة الوجود التشكيكيّة المبتنية على وحدة معنى الوجود.

---

(١) أي: أصالة الماهيّة المبتنية على الاشتراك اللفظي، وأنّ الموجودات الممكنة متباينة ذاتاً.

تراجع الشيخ البهائي عن القول الثالث

مضى قوله رضي الله عنه (١٠٣٠هـ): وههنا وجه آخر **مبني على تجسم الأعمال**، كما ذهب إليه بعض أصحاب القلوب، وقد ورد في القرآن والحديث ما يرشد إليه، **فيكون مجازاً مرسلاً، علاقته تسمية الشيء باسم ما يؤول إليه، وظنّي أنّ هذا الوجه، أحسن الوجوه...**[1].اهـ.

قلت: وهو صريحٌ أنّ تجسّم الأعمال عنده، مبني على المجاز اللفظي المرسل بعلاقة ما يكون في الاستقبال، أي: ما سيؤول إليه العمل، كما في: ﴿أَرَانِي أَعْصِرُ خَمْرًا﴾ وقد عرفت أنّ هذا باطلٌ؛ للعلاقة الوجوبيّة بين العمل والجزاء حالاً لا استقبالاً، ويظهر أنّه رضي الله عنه لم يكن قد اطلع على رسالة الدواني قبل ذلك؛ فإنّه رجع عن دعوى المجاز إلى القول بعينيّة الجزاء للعمل، وأنّهما متسانخان ذاتاً وحقيقةً، هاك لترى.

قال الشيخ البهائي رضي الله عنه: **الحق أنّ الموزون في النشأة الأخرى هو نفس الأعمال، لا صحايفها**، وما يُقال من أنّ تجسم العرض طورٌ خلاف طور العقل، فكلام ظاهري عامي، والذي عليه الخواص من أهل التحقيق أنّ **سنخ**[2] **الشيء، أي: أصله وحقيقته، أمرٌ مغاير بصورته التي يتجلى بها على المشاعر الظاهرة، ويلبسها لدى المدارك الباطنة**[3]**، وأنّه يختلف ظهوره في تلك الصور، بحسب اختلاف المواطن، والنشآت**، فيلبس في كلّ موطن لباساً، ويتجلبب في كلّ نشأة بجلباب، كما قالوا: إنّ لون الماء لون إنائه.

وأمّا الأصل الذي يتوارد هذه الصور عليه، ويعبرون عنه تارة **بالسنخ**، ومرة بالوجه، وأخرى بالروح، فلا يعلمه إلاّ علاّم الغيوب، **فلا بُعْدَ في كون الشيء في موطن**

---

(١) الأربعين: ٨٨-٨٩. مؤسسة النشر الإسلامي، قم. الطبعة الأولى ١٤١٥هـ.

(٢) في المطبوع: نسخ الشيء، وهذا خطأ صريح، صححناه عن المازندراني (شرح الكافي١١: ٢٤٠) وعن نفس قول الشيخ: (أي أصله) ضرورة أنّ السنخ هو الأصل في كلّ كتب اللغة.

(٣) العبارة مرتبكة جدّاً، والمقصود أنّ للحقيقة صور وجلابيب ومظاهر مختلفة في النشآت، فهمنا هذا من كلمات الدواني، فالشيخ البهائي رضي الله عنه ينقل عنه هيهنا بتصرف متسامح فيه.

عرضاً وفي آخر جوهراً، ألا ترى إلى الشيء المُبْصَر فإنّه إنّما يظهر لحس البصر إذا كان محفوفاً بالجلابيب الجسمانية، ملازماً لوضع خاص، وتوسط بين القرب والبعد المفرطين، وأمثال ذلك، وهو يظهر بالحس المشترك عرياً من تلك الأمور التي كانت شرط ظهوره لذلك الحس، ألا ترى إلى ما يظهر في اليقظة من صورة العلم، **فإنّه في تلك النشأة أمرٌ عرضي**، ثمّ أنّه يظهر في النوم بصورة اللبن؛ فالظاهر في الصورتين **سنخ واحد، تجلّى في** كلّ موطن بصورة، وتحلّى في كلّ نشأة بحلية، وتزيا في كل عالم بزي، ويسمّى في كلّ مقام باسم؛ فقد تجسّم في مقام ما كان عرضاً في مقام آخر»(١).

قلت: واضح جدّاً أنّه أخذه عن العلامة الدواني، لكن بتصرّف لا يخلو من خلل؛ فالدواني لم يقل: (**فلا بُعْدَ في كون الشيء في موطن عرضاً، وفي آخر جوهراً**) كما استقرب الشيخ البهائي ببساطة، وإنّما قال: (**وما أشبه ذلك بما يقوله أهل الحكمة النظرية...**) وأيّاً كان، فالشيخ البهائي تراجع عن قوله بالمجاز المرسل بعلاقة ما سيكون.

قال قدس الله روحه (١٠٣٠هـ): تجسّم الأعمال في النشأة الأخروية، قد ورد في أحاديث متكثرة، من طرق المخالف والمؤالف، وقد روى أصحابنا رضي الله عنهم عن قيس بن عاصم قال: قال النبيّ: «**يا قيس، لابد لك يا قيس من قرين يدفن معك وهو حيّ، وتدفن معه وأنت ميت، فإنْ كان كريماً أكرمك، وإن كان لئيماً أسلمك، ثم لا يحشر إلاّ معك، ولا تحشر إلاّ معه، ولا تسأل إلاّ عنه، فلا تجعله إلاّ صالحاً، فإنّه إنْ صلح آنست به، وإنْ فسد لا تستوحش إلاّ منه، وهو فعلك...**».

ونقول هيهنا: قال بعض أصحاب القلوب: إنّ **الحيات والعقارب**، بل والنيران التي تظهر في القبر والقيامة، **هي بعينها الأعمال القبيحة، والأخلاق الذميمة، والعقائد الباطلة**، التي ظهرت في هذه النشأة بهذه الصورة، وتجلببت بهذه الجلابيب، كما أنّ الروح والريحان والحور والثمار، هي: **الأخلاق الزكية، والأعمال الصالحة، والاعتقادات الحقة**،

---

(١) الأربعين: ١٩١. مؤسسة النشر الإسلامي، قم. الطبعة الأولى ١٤١٥هـ.

التي برزت في هذا العالم، بهذا الزي، وتسمّت بهذا الاسم؛ **إذ الحقيقة الواحدة تختلف صورها باختلاف الأماكن، فتُحلّى في كلّ موطن بحلية، وتُزيّى في كل نشأة بزي.**

وقالوا: إنّ اسم الفاعل في قوله تعالى: ﴿وَإِنَّ جَهَنَّمَ لَمُحِيطَةٌ بِالْكَافِرِينَ﴾ ليس بمعنى الاستقبال، بأن يكون المراد أنّها ستحيط بهم في النشأة الأخرى، كما ذكره الظاهريون من المفسرين، **بل هو على حقيقته من معنى الحال**، فإنّ قبائحهم الخلقية والعملية والاعتقادية، **محيطةٌ** بهم في هذه النشأة، وهي بعينها جهنم التي ستظهر عليهم في النشأة الأخروية بصورة النار وعقاربها وحياتها[1]، **وقس على ذلك** قوله تعالى: ﴿...إِنَّمَا يَأْكُلُونَ فِي بُطُونِهِمْ نَارًا...﴾.

وكذلك قوله تعالى: ﴿يَوْمَ تَجِدُ كُلُّ نَفْسٍ مَا عَمِلَتْ مِنْ خَيْرٍ مُحْضَرًا﴾ ليس المراد أنّها تجد جزاءه[2]، **بل تجده بعينه**[3]، لكن ظاهراً في جلباب آخر، وقوله تعالى: ﴿وَلَا تُجْزَوْنَ إِلَّا مَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ﴾ كالصريح في ذلك، ومثله في القرآن العزيز كثير، وورد في الأحاديث النبوية منه ما لا يحصى، كقوله صلى الله عليه وآله: «**الذي يشرب في آنية الذهب والفضة، فإنّما يجرجر في جوفه نار جهنم**» وقوله صلى الله عليه وآله: «**الظلم ظلمات يوم القيامة**» وقوله صلى الله عليه وآله: «**الجنة قيعان، وإنّ غراسها: سبحان الله وبحمده**» إلى غير ذلك من الأحاديث المتكثرة، والله الهادي[4].اهـ.

قلت: وهو عين ما ذكره الدواني، باختلاف يسير، وسيأتي التعريف ببعض أصحاب القلوب.

(١) لا ينبغي الشك أنها هي بعينها، لكنّها من جنس ما في جهنّم وسنخها، لا أنّها كلّ جهنّم.

(٢) كما هو قول المنكرين لتجسّم الأعمال؛ حيث أوّلوا النصوص بالمجاز المرسل بعلاقة المسببيّة، وأنّ العمل ليس ناراً، وإنّما سببٌ لدخول النّار، بلا سنخيّة بينهما وقد مضى بيانه.

(٣) للعلاقة الوجوبيّة اللزوميّة بين العمل وجزائه، حالاً لا استقبالاً؛ لما بينهما من سنخيّة.

(٤) الأربعين: ٤٩٤. مؤسسة النشر الإسلامي، قم. الطبعة الأولى ١٤١٥هـ.

المجلسي الأول محمد تقي (١٠٧٠هـ) رضي الله عنه

قال المجلسي الأول رضي الله عنه (١٠٧٠هـ) في الروضة: لا استبعاد في انقلاب الحقائق باعتبار النشأة، **وفي الحقيقة ليس بانقلاب بأن يكون حال النشأة الأخرى، أن تكون الأعمال فيها جواهر، كما في حالة النوم**، وتصوير العلم فيه بصورة اللبن والماء، وأمثالها، كما هو ظاهر الآيات والأخبار، ونبّه عليه **الدواني في** شرح الزوراء[1].اهـ.

قلت: تعقّبه ولده المجلسي الثاني صاحب البحار (١١١٠هـ) قال: القول باستحالة انقلاب الجوهر عرضاً، والعرض جوهراً في تلك النشأة، مع القول بإمكانها في النشأة الآخرة، **قريب من السفسطة**[2].اهـ.

قلت: اتّضح أنّ المجلسي الأول أخذ هذا عن الدواني، ويرد عليه بدواً، أمور:

الأوّل: قوله: (**لا استبعاد في انقلاب الحقائق باعتبار النشأة**) لم يقله الدواني،وإنّما قال الدواني كما أسلفنا: إنّ الحقيقة واحدة لها مظاهر مختلفة في كلّ نشأة، ولعلّ هذا مقصوده الشريف في استدراكه بقوله: (**وفي الحقيقة ليس بانقلاب...**) .

الثاني: الخلط بين تجسّم الجواهر كالعلم بصوة اللبن مثلاً، وبين تجسّم الأعمال، كتجسّم التعلّم، والأوّل لا إشكال فيه، والنزاع كل النزاع في الثاني لا الأوّل، فسيأتي أنّ تجسّم الجواهر غير تجسّم الأعراض والأعمال.

الثالث: ظاهر قوله الشريف: (يكون حال النشأة الأخرى، **أن تكون الأعمال فيها جواهر**) إنْ كان يقصد انقلاب العرض في هذه النشأة إلى جوهر في النشأة الأخرى، فهذا كما قال المجلسي الثاني، ممتنع بذاته وسفسطة، لكن ربما لا يقصد المجلسي الأوّل إلاّ ما قصده الدواني كما نبّنها أعلاه، وهو الأقوى، غاية الأمر أنّه لم يحسن التعبير عنه.

---

(١) روضة المتقين (ت: حسين كرماني) ١: ١٤٨. بنياد فرهنك إسلامي، إيران .

(٢) بحار الأنوار(ت: باقر البهبودي) ٧: ٢٣٠. مؤسسة الوفاء، بيروت. الطبعة الثانية.

وأحسب أنّ غاية المجلسي الثاني رحمه الله صون الدين والشريعة، والاحتياط في سلوك الطريقة، والتحذير من متابعة الغير بلا إمعان، أو الجزم بلا برهان ..

ربما يشهد لذلك أنّ المجلسي الأوّل رضي الله عنه أحياناً يتردّد لا يجزم بشيء، وإنّما يقول ما يقول متابعة للدواني أو غيره بلا بيان أو برهان؛ كما في قوله رضي الله عنه: في الصحيح عن النبي صلى الله عليه وآله: «**أول من يدخل الجنة المعروف وأهله**» إمّا على تجسم الأعمال، وإمّا لأنّه سببٌ لدخول الجنة، فكأنّه يدخل الجنة»[1]. فلاحظ تردده، وسيأتي بيان هذا الحديث في الفصل القادم .

ومن تردّده قوله الشريف: ﴿إِنَّما يَأْكُلُونَ فِي بُطُونِهِمْ ناراً﴾ أي: هو السبب للنّار؛ فكأنّما أكلها، أو يأكلون ما هو كالنّار في ضرر الدنيا والآخرة ﴿وسَيَصْلَوْنَ سَعِيراً﴾ أي: عن قريب يصيرون وقود النّار، كما قال تعالى: ﴿وَقُودُهَا النَّاسُ والْحِجارَةُ﴾[2] .

قلت: وهو كما ترى، فإنّه حمل الآية إمّا على المجاز اللفظي المرسل بعلاقة المسببيّة، وإما على الاستعارة والتشبيه، وكلاهما يناقض قوله الشريف بتجسّم الأعمال تماماً.

ذكر السيد الطباطبائي أنّ بعض المفسرين ، حمل قوله تعالى: ﴿يَأْكُلُونَ فِي بُطُونِهِمْ ناراً﴾ على الحقيقة لا المجاز، بناءً على تجسّم الأعمال.

وأورد عليه البعض أنّ هذا على الاستقبال يوم القيامة، لا الحال؛ لمكان السين الاستقباليّة في ﴿وسَيَصْلَوْنَ سَعِيراً﴾ فيكون المعنى: (سيأكلون في بطونهم ناراً) وعليه تحمل الآية على المجاز لا الحقيقة. انتهى ملخصّاً.

قال السيد الطباطبائي رضي الله عنه: وهو غفلة عن معنى تجسم الأعمال[3] .

---

(١) روضة المتقين (ت: حسين كرماني) ٣: ١٦٩ . بنياد فرهنك إسلامي، إيران .

(٢) روضة المتقين (ت: حسين كرماني) ٩: ٢٥٧ . بنياد فرهنك إسلامي، إيران ١٣٩٨هـ.

(٣) الميزان في تفسير القرآن٤: ٢٠٤ . جامعة المدرسين ، قم.

المجلسي الثاني محمد باقر (١١١١هـ) صاحب البحار.

قال رضي الله تعالى عنه وأرضاه: الحاصل: إنّه يمكن حمل الآيات والأخبار، على أنّ الله تعالى يخلق بإزاء الأعمال الحسنة صوراً حسنة؛ ليظهر حسنها للناس، وبإزاء الأعمال السيئة صوراً قبيحة؛ ليظهر قبحها معاينة، ولا حاجة إلى القول بأمر مخالف لطور العقل، لا يستقيم إلاّ بتأويل في المعاد، وجعله في الأجساد المثالية، وإرجاعه إلى الأمور الخيالية، كما يشعر به تشبيههم الدنيا والآخرة بنشأتي النوم واليقظة، وأنّ الأعراض في اليقظة أجسام في المنام، **وهذا مستلزم لإنكار الدين والخروج عن الاسلام، وكثيرٌ من أصحابنا المتأخرين يتبعون الفلاسفة القدماء، والمتأخرين، والمشائين والاشراقيين في بعض مذاهبهم، ذاهلين عمّا يستلزمه من مخالفة ضروريات الدين، والله الموفق للاستقامة على الحق واليقين**[1].

قلت: مردّ إنكار المجلسي الثاني رضي الله عنه، تجسّم الأعمال، إلى امتناع انقلاب الأعمال وهي أعراض، إلى جواهر، وهذا في نفسه تام، لكن القول الصحيح بالتجسم غير مبتن على هذا كما جزمت مدرسة الحكمة المتعالية إلى اليوم.

قال الفيض رضي الله عنه مثلاً: ولا يبعد أن يكون الإنسان، إذا رأى فعله المنكر في تلك الحال، أنكره ووبخ نفسه عليه، **فتُمثُّلُ تلك الهيئة الإنكارية، أو مبدؤها من النفس**، بمثال مناسب لتلك النشأة[2]. اهـ.

قلت: وهو ظاهرٌ جدّاً، أنّ المتمثّل هو النفس أو هيئتها الراسخة، التي هي عين النفس المتغيرة جوهريّاً نتيجة انفعالها بآثار العمل التكوينيّة، فقد أمطنا كثيراً عن أنّ المقصود بالعمل أو الملكة، آثاره التكوينيّة الباقية في النفس، لا بما هو عرض وكيف نفساني، ولا بما هو حركات زائلة فانية يمتنع عودها بعينها .

---

(١) بحار الأنوار(ت: باقر البهبودي) ٧١: ٢٩٢. مؤسسة الوفاء، بيروت. الطبعة الثانية.

(٢) الوافي(ت: ضياء الحسيني) ٢٥: ٠٤ . مكتبة أمير المؤمنين العامّة، أصفهان . الطبعة الأولى.

مضى قول الصدر الشيرازي (١٠٥٠هـ)رضي الله عنه: إنّ الملكة ربما تصير **صورة جوهرية للنفس**[١]، وتبعث بتلك الصورة في الآخرة، يوم البعث[٢].

وهو صريحٌ غاية الصراحة أنّ المتجسّم ليس العمل أو الملكة، بما هما عرض؛ لامتناع تجوهر الأعراض، ولا بما هما حركات فانية يمتنع عودها بعينها، وإنّما النفس هي التي تتجسّم (=تتصوّر وتتمثّل وتتجلبب وتتزيى وتتلبس وتتمظهر ما شئت فعبّر) بما يلائم كلّ نشأة، حسب تغيّرها الجوهري المفاض عليها من عالم الآخرة، نتيجة انفعالها بآثار أعمالها المتكررة أو بآثار ملكاتها الباقية في النفس ما شئت فعبّر.

قال الصدر الشيرازي: **الصورُ الأخروية**، التي بها نعيم السعداء، وجحيم الأشقياء ...، **صورٌ معلقة**[٣]، **موجودة للنفس، من النفس، في صقع آخر**[٤]، مرتبة بأعمال وأفعال، حدث عنها في دار الدنيا، وأثمرت في ذاتها أخلاقاً، وملكات مستتبعة لتلك الصور المعلقة[٥].اهـ.

وقد مضى قول الشيخ البهائي(١٠٣٠): إذ الحقيقة الواحدة تختلف صورها باختلاف الأماكن، فتُحلّى في كلّ موطن بحلية، وتُزيّى في كلّ نشأة بزي.

---

(١) مضى بيان هذا؛ فإنّ الملكة كيف نفساني؛ فإذا انفعلت بها النفس، استعدت لأن تفاض عليها إفاضتان: الأولى نفسيّة ؛ لتتغير جوهرياً إلى نفسٍ أخرى. والثانية بدنيّة، ظلٌّ ورقيقةٌ لحقيقة النفس المتغيّرة جوهرياً ؛ فالمقصود بتجسّم الأعمال أو الملكوت: مجموع هذه العلميّة؛ فاستوعب جيّداً.

(٢) أي تبعث النفس متجسّمة بتلك الصورة ، أي: الهيئة والشكل والزي والجلباب، وننبه أنّ الصورة في الحكمة لها معنيان: الأول: حقيقة الشيء كالنفس الناطقة، والثاني: مظهر وهيئة الحقيقة، كشكل الإنسان الخارجي وشكل الكرسي .

(٣) أفردنا لاحقاً، فصلاً كاملاً في الصورة المعلقة، موجزه أنّها وسطٌ بين عالم العقل وعالم المادة.

(٤) هو صقع الملكوت، أو عالم المثال، وسيأتي توضيح ذلك في عنوان مستقل .

(٥) الأسفار ٥: ٤٣. دار إحياء التراث العربي، بيروت . الطبعة الثالثة سنة: ١٩٨١م.

هل المجلسي الثاني قائلٌ بتجسّم الأعمال؟!.

قال رضي الله عنه في حديث أبي سيار عن الصادق: (**قال الصبر للصلاة) يدلّ ظاهراً على تجسّم الأعمال والأخلاق في الآخرة**، ومن أنكره يأوّله وأمثاله بأنّ الله تعالى يخلق صوراً مناسبة للأعمال، يريه إيّاها؛ لتفريحه أو تحزينه، أو الكلام مبنى على الاستعارة التمثيلية، وتنحي الصبر وتمكثه في إعانته يناسب ذاته، فتفطن(١).

وقال رضي الله عنه في حديث الحمّى الماضي وسيأتي: **وربما يستدل بأمثاله على تجسّم الأعمال في النشأة الآخرة، ويمكن أن يخلق الله تعالى بإزاء كلّ منها صورة تناسبه**، ويمكن حمله عن **الاستعارة التمثيلية** أيضاً، لكن عدم التصرف في الظواهر مع عدم الضرورة، أحوط وأولى(٢).

قلت: الظاهر من قوله الشريف: (أحوط وأولى) عدم حمله على الاستعارة التمثيليّة؛ فيبقى إمّا احتمال دلالته على تجسّم الأعمال، وإمّا على المجاز المرسل بعلاقة المسببيّة القاضية بعدم عينيّة الجزاء للعمل.

وربما يقال: إنّ المجلسي رضي الله عنه، احتمل دلالة الأخبار على المعنى الصحيح لتجسّم الأعمال؛ قبال القول بالاستعارة التمثيليّة، والقول بعلاقة المسببيّة؟!.

قلنا: لو سلّمنا ذلك؛ فإنّه رضي الله عنه لم يقم برهاناً عليه، وإنّما أرسله عائماً بلا تبيان أو بيان، والله تعالى أعلم .

قال أيضاً: أمّا الآيات والأخبار، فهي غير صريحة في ذلك، إذ يمكن حملها على أن الله تعالى يخلق هذه بإزاء تلك، أو هي: جزاؤها، **ومثل هذا المجاز شائع**، وبهذا الوجه، وقع التصريح في كثير من الأخبار والآيات، والله يعلم وحججه عليهم السلام(٣).

---

(١) بحار الأنوار(ت: باقر البهبودي) ٦٨: ٧٣. مؤسسة الوفاء، بيروت. الطبعة الثانية.

(٢) مرآة العقول ١٣ : ٢٨٥ .دار الكتب الإسلاميّة.طهران، الطبعة الثانية سنة ١٤٠٤هـ.

(٣) بحار الأنوار(ت: باقر البهبودي) ٧: ٢٣٠. مؤسسة الوفاء، بيروت. الطبعة الثانية.

الزبدة: الذي يظهر من مجموع كلماته الشريفة أنّ الممتنع من تجسّم الأعمال، ما كان سفسطة على حدّ تعبيره، وهو تجسم العمل بما هو عرض غير قائم بجوهر، بانقلاب ما كان عرضاً في هذه النشأة إلى جوهر في النشأة الأخرى، وهذا ممتنع، أمّا التجسم المنزه عن هذا الامتناع، فجائز محتمل عنده، لعدم امتناع أن يخلق الله تعالى لكلّ عمل دنيوي صورة تناسبه في الآخرة، بلا سنخيّة بينهما، ولا عينيّة، ولا علاقة لزوميّة وجوبيّة بين العمل والجزاء، فاحفظ هذا جيّداً؛ فإنّ مردّه إلى المجاز بعلاقة المسببيّة، وهو باطل.

قال رضي الله عنه في حديث أمير المؤمنين علي عليه السلام: (من توضأ بمثل ما توضأت...، **خلق الله له من كلّ قطرة ملكاً** يقدّسه ويسبحه...) أي: بسببها، أو من عملها بناءً على تجسم الأعمال(١).

قلت: وهو صريحٌ في احتماله تجسّم الأعمال، والاحتمال فرعُ الإمكان، والكلام هو الكلام؛ إذ لم يقم برهاناً على ما احتمل، هذا أوّلاً ..

وثانياً: فإنّ الحديث صريحٌ في تجسّم الجواهر، وهو ماء الوضوء، علاوة على أثر عمل الوضوء، فلا ينبغي الخلط بينهما، وسيأتي التفصيل في الفصل القادم، وأنّ تجسّمهما معاً، لا مانع منه عقلاً ونقلاً.

الزبدة: لم نقف بيقين على رأيه الشريف رضي الله عنه في تجسّم الأعمال، وإنْ كان الأظهر من حاله قوله بالمجاز بعلاقة المسببيّة؛ فمجموع كلماته الشريفة تدور مدار التردد والظن والاحتمال، على منوال مشهور الفريقين، وإنكاره التجسّم القائم على تجوهر الأعراض، أو انقلابها إلى جواهر في النشأة الأخرى تام؛ إذ القائل بالتجسّم من الحكماء، من أيام الدواني فالشيرازي إلى اليوم، لم يفه بهذا إطلاقاً.

---

(١) ملاذ الأخيار شرح تهذيب الأخيار (ت: مهدي رجائي) ١: ٢٣٥. مطبعة الخيام، قم.

وقفة مع المجدد الشيرازي (١٢٩٠هـ) رضي الله عنه

قال رضي الله عنه: إنّ كون أوامر الشارع من مقولة الإخبار عن خاصيّات الأفعال يدفعه:

أوّلا: ظواهر أدلَّة التكاليف، حيث إنّها ظاهرة في الطلب، فإرادة الإخبار منها، مناف لظواهرها من غير قرينة عليه.

وثانيا: الأدلَّة على ثبوت العقاب على مخالفة الأوامر الشرعية، إذ لا معنى للعقاب على ارتكاب خلاف ما يصلح الفاعل، إذا لم يكن هناك عصيان لله تعالى.

اللَّهمّ إلَّا أن يتأوّل في تلك الأدلَّة بحملها على تجسّم الأعمال، كما ورد به أخبار أيضاً؛ بمعنى أنّ الأعمال السيّئة تتجسم في الآخرة بصورة النار، فتأخذ عاملها، والحسنة تتجسم بصورة الخلد والحور والرضوان، فينعم بها عاملها، فيكون الثواب والعقاب بهذين المعنيين من الخواصّ الذاتيّة للأفعال المترتّبة عليها قهراً، وأوامر الشارع إخبار عن تلك الخاصّيّات .

لكن يدفعه -مضافاً إلى منافاة ذلك لظواهر تلك بل لنصّها- أنّ مذهب التجسّم كاد أن يكون خلاف الضرورة من المذهب؛ لقلَّة القائل به منّا؛ مضافاً إلى عدم تمامية أدلَّته، بحيث يحصل بها الاعتقاد بذلك[1].اهـ.

قلت: يرد على ما قال رضي الله عنه أمور:

الأوّل: قوله الشريف: **(مذهب التجسّم، خلاف الضرورة من المذهب)** ليت شعري ما هي ضرورة المذهب التي ينافيها التجسّم الذي ذكره الدواني والشيرازي والملا السبزواري والكمباني وأمثالهم من الأساطين؟!. فلقد أمطنا في هذا الكتاب القاصر، عن حقيقة التجسّم التي غفل عنها كثير من الأساطين.

---

(١) تقريرات المجدد الشيرازي٢: ٤٠٥. مطبعة مهر، قم. مؤسسة آل البيت، طبعة أولى١٤٠٩هـ.

الثاني: قوله رضي الله عنه: (لا معنى للعقاب، على ارتكاب خلاف ما يصلح الفاعل، إذا لم يكن هناك عصيان لله تعالى...، فيكون الثواب والعقاب بهذين المعنيين من **الخواصّ الذاتيّة للأفعال المترتّبة عليها قهراً)** مصادرة جليّة وتحكّم صارخ، وأظنّ أنّه رضي الله عنه لم يحط بمقصودهم ولا اطلع على كلّ كلماتهم..

ضرورة أنّ القائل بالتجسّم، لا يقول -في الشرعيّات- بترتّب العقاب ترتّباً ذاتيّاً قهرياً على العمل مع عدم صدق المعصية، أو مع عدم وصول البيان، كمن أكل ما حسبه حلالاً، فالترتب القهري، مع عدم صدق المعصية شرعاً من السالبة بانتفاء الموضوع.

بداهة أنّ الثواب أو العقاب في الشرعيّات، لا يتعلقان بالعمل إلاّ بما هو انقياد لله أو جحود، وهذا ممتنع إلاّ بالبيان؛ ولقد مضى قول الكمباني صريحاً أنّ عليّة العمل التامّة للجزاء متوقفة على عدم المانع، وهو وصول البيان، وإلاّ فلا.

الثالث: قوله رضي الله عنه: **(وأوامر الشارع إخبار عن تلك الخاصّيّات...، خلاف ضرورة المذهب)!!.**

قلنا: بل أخبرنا مطابقةً أو التزاماً، كما في قوله تعالى: **﴿الَّذِينَ يَأْكُلُونَ أَمْوَالَ الْيَتَامَى ظُلْمًا إِنَّمَا يَأْكُلُونَ فِي بُطُونِهِمْ نَارًا﴾** مع التنبيه اللازم أنّ الثواب والعقاب الشرعيّان لا يترتبان قهراً على العمل، إلاّ مع صدق الطاعة والمعصية، أي مع الشرط وعدم المانع[1].

الرابع: القائل بالتجسّم يفرقّ بين الترتب القهري المحض، كما في: **﴿حَقَّتْ كَلِمَتُ رَبِّكَ عَلَى الَّذِينَ فَسَقُوا أَنَّهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ﴾** وبين الترتّب القهري المتزلزل لأهل التوبة، كما في: **﴿ يُبَدِّلُ اللهُ سَيِّئَاتِهِمْ حَسَنَاتٍ وَكَانَ اللهُ غَفُورًا رَحِيمًا﴾** وكلّ هذا بقضاء الله سبحانه، وقد مضت كلمات صدر المتألهين والكمباني في ذلك صريحاً، وعبائر المجدد أعلاه، موهمة بغير ذلك، رضي الله عنهم جميعاً.

---

(١) المانع: عدم وصول البيان، والشرط هو استعداد النفس ليصدق أنّها متجريّة عاصية؛ فمن وصله البيان وكان ساهياً، فلا عقاب، كمن شرب الماء في صومه سهواً؛ فلولا التجريّ يمتنع انفعال النفس .

إذا اتّضح هذا، فإنّه يلزم التنبيه على فروضٍ ثلاثة:

الأوّل: أنّ العمل بذاته واستقلاله، بمعزل عن الله تعالى، علّة تامّة لآثاره التكوينيّة حالاً واستقبالاً، وهذا عين الكفر بالله سبحانه، وهو قول المفوضة الأوائل قدريّة هذه الأمّة ومجوسها.

الثاني: الله جعل العمل، ثمّ جعل له الآثار، وهذا خلاف الواقع؛ فاشتعال النّار عين آثارها حرارةً أو إحراقاً أو إنارة، والقتل عين الموت، على ما قضى الله تعالى.

الثالث: الله تعالى جعل العمل مؤثراً بذاته بنحو اللزوم، مع الشرط وعدم المانع، كما في قوله تعالى: ﴿حَقَّتْ كَلِمَتُ رَبِّكَ عَلَى الَّذِينَ فَسَقُوا أَنَّهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ﴾ وهو ظاهرٌ، بل صريحٌ أنّ الله تعالى قضى (مع الشرط وعدم المانع) بترتّب الكفر المطلق على الفسق الراسخ تماماً؛ كما قضى بترتب الموت على شرب السم، والفرار من رؤية الأسد قهراً.

مع التنبيه إلى أنّ سقوط العقاب عمّن شرب الماء في صومه سهواً، لا ينافي تحقق آثاره التكوينيّة كالارتواء، كما لا ينافي هذا انتفاء آثاره التكوينيّة المتعلّقة بالعقاب؛ كونها متوقفة تكويناً على الجحود وانفعال النفس بآثار عمل العصيان والرد على الله، وهو عدمٌ مع عدم وصول البيان.

ما غفل عنه الأصوليون

لكلّ عملٍ أثران، بينهما عموم وخصوص مطلق، لا يسوغ النقض بأحدهما على الآخر، كما فعل كثيرٌ من علماء الأصول، كالمجدد الشيرازي ومن قال بمقالته رضي الله عنهم أجمعين، كالآتي:

الأوّل: الأثر الذاتي للعمل، بنحو اللزوم والوجوب.

كالأرتواء بشرب الماء، والانتعاش بشم الورد، والاشمئزاز من رؤية الجيفة، والانشراح برؤية الجمال، والالتذاذ بسماع الصوت الحسن...، ومن أجلى الأمثلة الشريفة قوله تعالى في المؤمنين: ﴿**إِذَا ذُكِرَ اللهُ وَجِلَتْ قُلُوبُهُمْ**﴾ وهو صريحٌ في المطلوب، بل حتى مثل قوله تعالى: ﴿ **أَنْظِرْنِي إِلَى يَوْمِ يُبْعَثُونَ (١٤) قَالَ إِنَّكَ مِنَ الْمُنْظَرِينَ**﴾.

الزبدة: لكلّ عملٌ، حتى دعاء إبليس، أثرٌ تكويني ذاتي، بنحو اللزوم والوجوب.

الثاني: الأثر الجزائي يوم القيامة.

وهو ما تعلّق به الجزاء يوم القيامة، ثواباً أو عقاباً لترتبه على الطاعة والمعصية؛ فأثر شرب الخمر تكوينياً هو الإسكار، مترتب عليه بنحو الزوم والوجوب قهراً، لكن لا يترتّب عليه عقاب إلاّ مع صدق المعصية، أي: إلاّ مع الشرط وعدم المانع؛ فمن شرب خمراً يحسبه ماءً سقط عنه العقاب، وكذا التجسّم القبيح.

فالشرط هو استعداد النفس لأن تنفعل بأثر العصيان، وعدم المانع هو وصول البيان من الله ورسوله أنّ الخمر حرام، فمع عدم البيان لا يصدق على النفس أنّها عاصية، ومع عدم الصدق، لا يصدق عليها أنّها منفعلة بعمل العصيان، وبالتالي لا يمكن أن تتغير جوهريّاً بالإفاضتين النفسية أولاً وبالبدنيّة ثانياً، المترتبتين على العصيان والتجرّي. فهذا الفرق الفارق، ممّا اختلط على كثير من أساطين الأصول.

وقد عرفت بما لا مزيد عليه أنّ تجسّم الأعمال يعني: تجلبب النفس ببدن مثالي يسانخها، وهذا ممتنع التحقق إلاّ بانفعال النفس أولاً، وباستعدادها للإفاضة ثانياً، وكلاهما ممتنع التصوّر إلاّ مع التفات النفس إلى أنّها عاصية أو مطيعة.

وقال أيضاً: والتحقيق في أصل الملازمة إثباتاً ونفياً[١]...، أنّ **العقاب من لوازم الأعمال**[٢]، وتوابع الملكات الرذيلة الحاصلة من القبايح المتكررة؛ فالعمل مادّة[٣] مستعدة لأن تتصوّر بصورة العذاب في النشأة الآخرة، **ومعنى الاستحقاق قبول المادة الدنيوية لإفاضة الصورة الأخروية عليها**، والمانع حينئذ: ما يكون عدمه شرطاً لأن تتصور تلك المادة بتلك الصورة...، فلا محالة يكون **الشرط بمعنى متمم قابلية القابل**[٤].

فالمانع إذا كان مقارناً لذات المادة، فلا توجد المادة قابلة مستعدة لإفاضة الصورة عليها؛ **كعدم البيان المقارن للعمل**[٥]. وإذا كان لاحقاً لها، فهو مسقط لها عن القابلية[٦].

---

(١) أي: العقاب المترتب لزوماً على العمل، أو الملازمة بين العمل والجزاء ما شئت فعبّر.

(٢) بمعنى أنّ الجزاء من جنس العمل (=المعصية) ذاتاً وتكويناً، وأمّاً شرعاً فترتب العقاب، متوقف على الشرط وعدم المانع؛ أي: على صدق العصيان على النفس، وهذا ممتنع من دون بيان أنها معصية.

(٣) المقصود أنّ النفس المنفعلة بآثار آعمالها الاختياريّة خيراً أو شرّاً، مادّة مستعدّة لأن يفاض عليها ما يسانخ ملكاتها من الصور الجوهريّة، القرديّة أو الملائكيّة أو غيرهما، حسب نوع العمل.

(٤) وهو استعداد النفس العاصية لإفاضة العقاب إذا انفعلت بملكة العصيان الراسخة؛ فمن شرب الخمر بظن أنّه ماء؛ فإنّ استعداد نفسه لإفاضة العقاب غير تام، وإن كان موجوداً بنحو المقتضي.

(٥) صريحٌ جدّاً في الإفاضة المتزلزلة، المتوقفة هيهناعلى عدم المانع المقارِن، وهو وصول البيان؛ فإفاضة الصورة القرديّة على أصحاب السبت ليس لأنّهم اصدادوا السمك يوم السبت، بل لأنّهم جحدوا بيان الله تعالى القاضي بحرمة الاصطياد هذا اليوم؛ فجحد البيان الإلهي الواصل إليهم، شرطٌ متمّمٌ لأن تكون قابليّة النفس تامّة لأن يفيض الله عليها صوراً قرديّة، وإلاّ فلا .

(٦) نهاية الدراية(ت: رمضان مازندراني) ٢: ٤٢٠. مطبعة أمير ، قم. الطبعة الأولى ١٣٧٤هـ.

الفصل الرابع

أخبار تجسم الأعمال

القواعد الحكميّة لتجسّم الأعمال

أشرنا آنفاً، وما زلنا نشير، إلى أنّ عقيدة تجسّم الأعمال مبنيّة على عدّة قواعد في الحكمة، لولاها لامتنع القول بالتجسّم، بل لامتنع القول بالمعاد الجسماني، واستكمال النفوس الناقصة والمتوسطة، ولامتنع القول بالأمر بين الأمرين، ولامتنع الجمع بين نوريّة النبي محمّد وبشريّته، ولامتنعت بشريّة جبرائيل حين التمثّل لمريم صلوات الله عليهما، ولامتنعت عقائد ضروريّة كثيرة، كالعقيدة بوجود عالم الذّر، وهو عالم: ﴿وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَى أَنْفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَى شَهِدْنَا أَنْ تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَذَا غَافِلِينَ﴾ إلى غير ذلك ممّا لا يسعنا البسط فيه الآن..، وقد مضى أنّ أهمّ هذه القواعد:

الأولى: الاشتراك المعنوي في مفهوم الوجود.

حينما نقول: الخالقُ موجودٌ. المخلوقُ موجودٌ. الجوهر موجود. العرض موجود؛ فإنّ معنى الوجود المحمول على الجميع واحد، وهو: الشيء الطارد للعدم. وأمّا القائل بالإشراك اللفظي؛ فإنّ معنى الوجود في كلّ قضيّة أعلاه مباين تماماً للمحمول في القضية الأخرى مباينة ذاتيّة تامّة.

الثاني: أصالة الوجود التشكيكيّة.

تعني أنّ الوجود الخارجي هو منشأ الآثار الواقعيّة، ومن ذلك اتحاد الحيوان والناطق خارجاً بنحو العينيّة ليكون المجموع إنساناً، مع أنّهما ماهيّتان متباينتان ذاتاً باتفاق الحكماء يمتنع اتحادهما، ولا مخرج من هذا إلاّ افتراض أنّ التباين الذاتي بينهما مجرد اعتبار، مبني على تحليل عقلي لا أكثر ولا أقل، وهذا معنى اعتباريّة الماهيّة.

ومن أجلى الأمثلة الواقعيّة على ذلك وعلى التشكيك الطولي، أنّ ماهية الإنسان تباين ذاتاً ماهيّة الملك تماماً، مع أنّ جعفر الطيّار واقعاً أضحى ملكاً بالطاعات؛ فمعنى التشكيك هو أنّ ملائكيّة جعفر لا تنافي إنسانيته، وإنّما هي رتبة أرقى لها.

الثالثة: انفعال النفس بآثار العمل.

لا العمل بما هو عرض وزائل يمتنع عوده بعينه، كما توهم المنكرون لتجسّم الأعمال؛ فإنّما بكى آدم عليه السلام على آثار عمله الباقية في النفس، المؤثرة فيها جوهرياً... .

الرابعة: ماديّة النفس.

ينبغي أن يكون هذا بديهيّاً، وقد مرّ أنّ هذا من إبداعات العلامة الدواني؛ فمعنى ماديّة النفس أنّ عندها استعداداً لأن يفاض عليها جوهراً تكون به وجوداً أشرف في الارتقاء، أو أخس في التسافل، كما هو صريح القرآن في استعداد نفوس أصحاب السبت ليكونوا قردة إذا عتوا، وهذا ما حصل فعلاً، وافتراض تحول نفوسهم الإنسانيّة إلى نفوس قرديّة، مع إنكار ماديّة النفس، مكابرة عجيبة؛ وأعجب من ذلك أنّ القرآن الكريم صدح بها في أكثر من موضع، ناهيك عن الأخبار الثابتة في ذلك.

الخامسة: الحركة الجوهريّة للنفس .

يمتنع أن تتغيّر ذات الإنسان لتكون ملكاً أو قرداً، ارتقاءً أو تسافلاً، إلاّ إذا تغيّر جوهر النفس إلى جوهرٍ آخر[1]، إمّا داخل النوع، وإمّا إلى نوعٍ آخر كما سيتفصل لاحقاً.

السادسة: بدن المثال.

مضى أنّ بدن المثال: ظلّ ورقيقة وشعاعٌ ومظهر وجلبابٌ وزيّ ولباسٌ، ما شئت فعبّر، لحقيقة النفس المنفعلة بالملكات الراسخة، أي: التي استعدت لأن يفاض عليها ما يغيّرها جوهريّاً أولاً، ولأن يفاض عليها ما يسانخها من أبدان المثال ثانياً؛ لذلك يمتنع تعلّق نفس زيد ببدن آخر لا يسانخ ملكاتها؛ ضرورة أنّ بدن زيد، ظل ورقيقة لخصوصيّات نفس زيد الجوهريّة، وإلاّ لزم التناسخ الباطل؛ كتعلّق النفس الواحدة ببدنين، أو تعلق النفسين ببدن واحد، أو تعلّق الصفة بموصوفين.

---

(١) مضى أنّ تغيّر النفس جوهريّاً ارتقاءً، يعني: تنزيهها عن حجب المادة، وعلى العكس تسافلاً.

الزبدة: يمتنع تجسّم الأعمال إلاّ بقواعد الحكمة المتعالية التي أبدع صنعها الصدر الشيرازي رضي الله عنه، أهمّها ما ذكرناه أعلاه، وسنعرض لغيرها في الأثناء ..

فمعنى تجسّم العمل عنده رضي الله عنه: تمثّل (=تصوّر=تمظهر) النفس ببدن مثالي يسانخ حقيقتها المتغيّرة جوهريّاً، نتيجة انفعالها بآثار أعمالها الباقية فيها.

وفي حدود علمي القاصر، فإنّ الصدر الشيرازي أوّل من برهن من أهل الحكمة على ذلك باتقان، ولولا ذلك لما استقام القول بتجسّم الأعمال ولا المعاد الجسماني؛ وما ذكره الدواني قبله في رسالة الزوراء، وإن كان إبداعاً بحقّ إلاّ أنّ بعض مقدماته مبنيّة على القول بأصالة الماهية واعتباريّة الوجود.

وقد مضى قول الشيرازي (١٠٥٠هـ) في الأسفار : **فمن فسد اعتقاده في المسائل الإلهية، ورسخ على جهله، وبالغ في كفره يتنزل على نفسه شيطان**، يوعده بالشر، ويغرّه اغتراراً بالجهل، ويعجبه إعجاباً بنفسه، وكان قرينه في الدنيا والآخرة، كما قال تعالى: ﴿هَلْ أُنَبِّئُكُمْ عَلَى مَنْ تَنَزَّلُ الشَّيَاطِينُ (٢٢١) تَنَزَّلُ عَلَى كُلِّ أَفَّاكٍ أَثِيمٍ﴾ وقوله: ﴿وَمَنْ يَعْشُ عَنْ ذِكْرِ الرَّحْمَنِ نُقَيِّضْ لَهُ شَيْطَانًا فَهُوَ لَهُ قَرِينٌ﴾[1] **هذه الهيئة الراسخة للنفس المتمثلة لها يوم القيامة** ، هي التي تسمّى الملكة. اهـ.

فما لم يتقن الخائض في ذلك هذه القواعد، ويحكم النظر بها، ويطيل الإمعان فيها، لا يسوغ له الكلام في الخصام، ولا النقض والإبرام، ولقد قال الله تعالى في التحذير من ذلك: ﴿إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَإِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا﴾ بل قال سبحانه: ﴿وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يُجَادِلُ فِي اللهِ بِغَيْرِ عِلْمٍ وَلَا هُدًى وَلَا كِتَابٍ مُنِيرٍ﴾ .

فإذا اتّضح كلّ ما تقدم ولو بإجمال، ساغ النظر في الأخبار، وما تفرع عنها من أقوال، وإلاّ فلا كما هو صريح القرآن الكريم أعلاه ..

---

(١) سورة الشعراء: ٢٢٢-٢٢٣.

وسيتّضح جليّاً أنّ الأخبار، ليس فيها رائحة تجسّم العمل بما هو عرضٌ، ولا بما هو حركات زائلةٌ، كما توهّمه بعض علماء الفريقين؛ فهذا ممتنع باطلٌ، وفي المقابل فإنّ إنكار القول بتجسّم الأعمال بناءً على ذلك أشدّ بطلاناً، بل هو عين القصور والغفلة عن دلالات الأخبار الثابتة الظاهرة فيه.

وبإيجاز فإنّ كلّ أو جلّ من قال بتجسّم الأعمال قبل الشيرازي ، فقوله ممتنع أو باطل، كما أنّ كلّ من أنكره ، فإنكاره أشدّ بطلاناً؛ فلا ذاك ساقَ برهاناً مرضيّاً، ولا هذا فهم معنى التجسّم حسب قواعد الحكمة التامّة، المعتضدة بما رواه أهل البيت عليهم السلام، وهذا الفصل سيوقفنا على ذلك بجلاء..

اللهمّ إلاّ العلامة الدواني -وربما الغزالي وغيرهما- فإنّه أبدع غاية الإبداع، ما خلا قوله بأصالة الماهيّة واعتباريّة الوجود في المخلوق[1]، على ما هو الظاهر من عبائره، وكل من أتى بعده إلى ما قبل صدر المتألهين الشيرازي، فإنّما أخذ عنه، بل إنّ أغلبهم ربما أخذوا عنه بلا إمعان، فيما ذكر من البيان والبرهان والتبيان، وأياً كان فهاك البيان عن سادة الزمان، والإنس والجآنّ، محمدٍ وآلِ محمدٍ صلوات الله عليهم ..

---

(١) فصّل العلامة جلال الدين الدواني فقال: بأصالة الوجود في الخالق، وأصالة الماهيّة واعتباريّة الوجود في المخلوق؛ وذلك لأنّ حقيقة الخالق عين وجوده، وأمّا وجود المخلوق فبالانتساب لوجودالخالق لا غير، كانتساب صفة التامر للإنسان؛ ضرورة أنّ صفة التامر غير داخلة في حقيقة الإنسانيّة التي هي الحيوانيّة الناطقيّة.

النّص على تجسّم العمل إنساناً !!!

روى الكليني (٣٢٩هـ) رضي الله تعالى عنه في الكافي عن علي بن إبراهيم، عن أبيه، عن عمرو بن عثمان ح..

ورواه الكليني رضي الله عنه، عن عدة من أصحابنا، عن سهل بن زياد، عن أحمد بن محمد بن أبي نصر والحسن بن علي جميعاً، عن أبي جميلة مفضل بن صالح، عن جابر عن عبد الأعلى..ح

ورواه الكليني عن علي بن إبراهيم، عن محمد بن عيسى، عن يونس، عن إبراهيم، عن عبد الأعلى، عن سويد بن غفلة قال: قال أمير المؤمنين صلوات الله عليه:

«إنّ ابن آدم إذا كان في آخر يوم من أيام الدنيا، وأوّل يوم من أيام الآخرة، **مُثِّلَ له ماله وولده وعمله**، فيلتفت إلى ماله فيقول: والله إنّي كنت عليك حريصاً شحيحاً، فما لي عندك؟!. فيقول: خذ منّي كفنك».

قال عليه السلام: «فيلتفت إلى ولْدِه، فيقول: والله إنّي كنت لكم محباً، وإنّي كنت عليكم محامياً، فماذا لي عندكم؟!. فيقولون: نؤديك إلى حفرتك، نواريك فيها».

قال عليه السلام: فيلتفت إلى عمله فيقول والله: إنّي كنت فيك لزاهداً، وإنّك كنت عليَّ لثقيلاً، فما ذا عندك؟!.

فيقول العمل: أنا قرينك في قبرك، ويوم نشرك، حتى أُعرَض أنا وأنت على ربك.

قال عليه السلام: فإنْ كان لله ولياً، أتاه **أطيب النّاس ريحاً**، وأحسنهم منظراً، وأحسنهم رياشاً، فقال: أبشر بروح وريحان وجنة نعيم، ومقدمك خير مقدم. فيقول له: من أنت؟!.

فيقول: أنا عملك الصالح، ارتحل من الدنيا إلى الجنة.

قال عليه السلام: وإنّه ليعرف غاسله، ويناشد حامله أن يعجله، فإذا أدخل قبره أتاه مَلَكا القبر يجران أشعارهما، ويخدان الأرض بأقدامهما، أصواتهما كالرعد القاصف، وأبصارهما كالبرق الخاطف، فيقولان له: من ربك وما دينك، ومن نبيك؟!.

فيقول: الله ربي، وديني الإسلام، ونبيي محمد صلى الله عليه وآله. فيقولان له: ثبتك الله فيما تحب وترضى، وهو قول الله عز وجل: ﴿ **يُثَبِّتُ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا بِالْقَوْلِ الثَّابِتِ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَفِي الْآخِرَةِ**﴾ ثمّ يفسحان له في قبره، مد بصره، ثمّ يفتحان له باباً إلى الجنة، ثمّ يقولان له: نم قرير العين، نوم الشاب الناعم، فإنّ الله عز وجل يقول أصحاب الجنة يومئذ: ﴿ **خَيْرٌ مُسْتَقَرًّا وَأَحْسَنُ مَقِيلًا**﴾ .

قال عليه السلام: «**وإن كان لربه عدواً، فإنّه يأتيه أقبح من خلق الله زياً ورؤياً، وأنتنه ريحاً**، فيقول له من أنت؟!!.

فيقول له: «**أنا عملك، أبشر بنزل من حميم، وتصلية جحيم**» .

وإنّه ليعرف غاسله، ويناشد حملته أن يحبسوه، فإذا أدخل القبر، أتاه ممتحنا القبر فألقيا عنه أكفانه، ثم يقولان له: من ربك وما دينك ومن نبيك؟!. فيقول: لا أدري .

فيقولان: لا دريت ولا هديت، فيضربان يافوخه بمرزبة معهما، ضربةً ما خلق الله عز وجل من دابة إلاّ وتذعر لها ما خلا الثقلين، ثمّ يفتحان له باباً إلى النّار ثم يقولان له: نم بشر حال فيه من الضيق، مثل ما فيه القنا من الزج، حتى إنّ دماغه ليخرج من بين ظفره ولحمه، ويسلط الله عليه حيات الأرض وعقاربها وهوامها، فتنهشه حتى يبعثه الله من قبره، وإنّه ليتمنى قيام الساعة، فيما هو فيه من الشر.

وقال جابر: قال أبو جعفر عليه السلام: قال النبي صلى الله عليه وآله: إنّي كنت أنظر إلى الإبل والغنم وأنا أرعاها، وليس من نبي إلاّ وقد رعى الغنم، وكنت أنظر إليها قبل النبوة، وهي متمكنة في المكينة، ما حولها شيء يهيجها، حتى تذعر فتطير فأقول: ما هذا وأعجب؟! حتى حدثني جبرئيل عليه السلام **أنّ الكافر يضرب ضربة ما خلق الله**

شيئاً، إلاّ سمعها ويذعر لها، إلاّ الثقلين. فقلت ذلك لضربة الكافر، فنعوذ بالله من عذاب القبر»(١).

ورواه عليّ بن إبراهيم(٣٢٩هـ) في تفسيره قال: حدثني أبي، عن علي بن مهزيار، عن عمر بن عثمان، عن المفضل بن صالح، عن جابر، عن ابراهيم بن عبد الأعلى، عن سويد به مثله أو قريب منه (٢).

ورواه الشيخ الطوسي(٤٦٠هـ) في الأمالي قال: أخبرنا ابن الصلت، قال: أخبرنا ابن عقدة، قال: أخبرنا أبو الحسين القاسم بن جعفر بن أحمد بن عمران، المعروف بابن الشامي قراءة، قال: حدثنا عباد بن أحمد القزويني، عن عمه، عن أبيه، عن جابر، عن إبراهيم ابن عبد الأعلى، عن سويد به مثله إلاّ المقطع الأخير(٣) .

قلت: إسناده صحيح، والأسانيد في خصوص ما نحن فيه، معتبرة مستفيضة كثيرة، يشهد بعضها لبعض، في بعضها البزنطي والحسن بن محبوب، وهما من أصحاب الإجماع، فالإسناد صحيح دون كلام، وقد روى أهل السنّة قريبٌ منه كما سيأتي.

الزبدة: قوله عليه السلام: «فإنْ كان لله ولياً، أتاه **أطيب النّاس ريحاً**، وأحسنهم منظراً، وأحسنهم رياشاً...، فيقول: **أنا عملك الصالح، ارتحل من الدنيا إلى الجنة**».

ظاهرٌ، بل صريحٌ أنّ عمله الصالح، سيتجسّم (يتمثّل، يتصوّر) إنساناً؛ لقوله عليه السلام: (أتاه **أطيب النّاس ريحاً**) والنّاس جمع إنسان.

وقوله عليه السلام: «**وإن كان لربه عدواً، فإنّه يأتيه أقبح من خلق الله زياً ورؤيا، وأنتنه ريحاً**...، فيقول له: «**أنا عملك، أبشر بنزل من حميم، وتصلية جحيم**» .

(١) الكافي (ت: علي غفاري) ٣: ٢٣٣ . دار الكتب الإسلامية، طهران.

(٢) تفسير القمي(ت: طيب الجزائري) ١: ٣٦٩. دار الكتاب، قم . الطبعة الثالثة ١٤٠٤هـ.

(٣) الأمالي: ٣٤٦. دارالثقافة، قم .الطبعة الأولى ١٤١٤هـ.

ظاهرٌ جدّاً، أنّ عمله الخبيث سيتجسّم (يتمثل، يتصوّر، يتزيّى، يتمظهر) كما قال عليه السلام: «**أقبح من خلق الله زياً ورؤيا، وأنتنه ريحاً**» وقد تقول: لماذا لم يقل عليه السلام: إنساناً كما في العمل الصالح؟!!.

قلنا: لأنّ أهل النّار ممسوخين ذاتاً وهيئة، أسفل سافلين على أسوأ تقويم، وأمّا أهل الجنة والصلاح فعلى أحسن تقويم كما قال سبحانه: ﴿لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ فِي أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ (٤) ثُمَّ رَدَدْنَاهُ أَسْفَلَ سَافِلِينَ (٥) إِلَّا الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ فَلَهُمْ أَجْرٌ غَيْرُ مَمْنُونٍ﴾ ومجموع الآيات، سيما الاستثناء، ظاهرٌ فيما قلناه .

هذا في الجملة ما قاله القائلون بتجسم الأعمال، وأمّا المنكرون فقالوا: هذا ممتنع؛ لأنّ الأعمال أعراض، والأعراض، بما هي أعراض، لا وجود لها في الخارج إطلاقاً، إلاّ إذا قام بجوهر؛ كفعل الشرب، الذي لا وجود له في الخارج، إلاّ بوجود ذات شاربة، وما نحن فيه تجسم نفس العمل، وهذا ممتنع .

ورُدَّ بأنّ المتجسم ليس العمل –بما هو عمل- بمعزل عن النفس العاملة، كما توهّم من أنكر؛ فالمتجسّم ببدن المثال، هو النفس المنفعلة بالملكات الراسخة أو آثار العمل التكوينيّة الباقية في النفس، وقد مرّ أنّ هذا البدن ظل ورقيقة لحقيقة النفس المتغيّرة جوهريّاً نتيجة الانفعال بآثار العمل، فهذا هو المقصود بتجسم الأعمال.

وكون هذا البدن ينطق ويتحدّث: ﴿وَقَالُوا لِجُلُودِهِمْ لِمَ شَهِدْتُمْ عَلَيْنَا قَالُوا أَنْطَقَنَا اللهُ﴾ لأنّه في ذاك العالم متروحن، أي: حيٌّ في ذاته؛ إذ لا موت هناك ولا فناء ولا استعداد بمعنى الخروج من القوة إلى الفعل؛ كما هو شأن البدن الطبيعي في هذا العالم.

وفي الحديث تجسّم المال والولد، وسيأتي أنّ تجسّم الجواهر لا ينافي تجسّم الأعمال، وفي الحقيقة ثمّة تجسّمان فيما سيتّضح جليّاً..

شاهد لحديث سويد !!

أخرج الصدوق رضي الله عنه (٣٨١هـ) في الخصال قال: حدثنا أبي رضي الله عنه قال: حدثنا عبد الله بن جعفر الحميري، عن هارون بن مسلم، عن مسعدة بن زياد، عن جعفر بن محمد، عن أبيه، عن جده عليهم السلام قال: قال علي عليه السلام: «إنّ للمرء المسلم ثلاثة أخلاء؛ **فخليل يقول: أنا معك حياً وميتاً، وهو عمله** .

وخليل يقول له: أنا معك إلى باب قبرك ثمّ أخليك وهو ولده.

وخليل يقول له: أنا معك إلى أن تموت وهو ماله، فاذا مات صار للوارث»[1].

قلت: إسناده صحيح دون كلام، فرواته ثقات عيون .

وأخرج الصدوق (٣٨١هـ) في الخصال قال: حدثنا أبو أحمد الحسن بن عبد الله بن سعيد العسكري قال: حدثنا أبوبكر محمد بن الحسن بن دريد قال: أخبرنا أبوحاتم، عن العبسي أبو محمد عبيد الله، عن أبيه . وأخبرنا عبد الله بن شبيب البصري قال: حدثنا زكريا بن يحيى المنقري قال: حدثنا العلاء بن الفضل، عن أبيه، عن جده قال: قال قيس بن عاصم: قال لي النبي صلى الله عليه وآله: «**لا بد لك يا قيس من قرين يدفن معك وهو حي، وتدفن معه وأنت ميت، فإنْ كان كريماً أكرمك، وإن كان لئيماً أسلمك، ثمّ لا يحشر إلاّ معك، ولا تبعث إلاّ معه، ولا تسئل إلاّ عنه، فلا تجعله إلاّ صالحاً؛ فإنّه إنْ صلح آنست به، وإنْ فسد لا تستوحش إلاّ منه، وهو فعلك**»[2].

قلت: صحيح في الشواهد القطعيّة، وإسناده لا يخلو من مجاهيل .

قوله عليه السلام: (**فخليل يقول: أنا معك حياً وميتاً، وهو عمله**) ظاهرٌ جدّاً في تجسّم عمل الإنسان على الحال والاستقبال، لا الاستقبال فقط كما قال أهل المجاز.

---

(١) الخصال (ت: علي أكبر غفاري): ١١٤، رقم: ٩٢. جماعة المدرسين، قم.

(٢) الخصال(ت: علي أكبر غفاري): ١١٥. جامعة المدرسين، قم . لسنة ١٤٠٣هـ.

وروى رضي الله عنه في العلل قال: حدثنا محمد بن موسى المتوكل رحمه الله قال: حدثنا علي بن الحسين السعد آبادي، عن أحمد بن أبي عبد الله البرقي، عن عبد العظيم بن عبد الله الحسني، عن ابن أبي عمير، عن عبد الله بن الفضل، عن خاله محمد بن سليمان، عن رجل، عن محمد بن علي أنّه قال لمحمد بن مسلم: «يا محمد بن مسلم لا يغرنك النّاس من نفسك، فإنّ الأمر يصل إليك دونهم، ولا تقطع النهار عنك كذا وكذا، فإنّ معك من يحصى عليك، ولا تستصغرن حسنة تعمل بها، **فإنّك تراها حين تسوؤك**، وأَحسِن، فإنّي لم أر شيئاً قط أشد طلباً ولا أسرع دركاً من حسنةٍ محدثة لذنب قديم»(١).

قلت: إسناده، سيما مع شواهده، معتبر حسن، رجاله إلى ابن أبي عمير حسان، وهو من أصحاب الإجماع، لا يروي إلاّ عن ثقة .

ومن شواهده ما رواه الشيخ المفيد(٤١٢هـ) في الأمالي قال: حدثنا الشيخ الجليل المفيد أبو عبد الله محمد بن محمد بن النعمان الحارثي أدام الله حراسته قال: حدثني أحمد بن محمد عن أبيه، محمد بن الحسن بن الوليد القمي، عن محمد بن الحسن الصفار، عن العباس بن معروف، عن علي بن مهزيار، عن فضالة بن أيوب، عن عبد الله بن زيد، عن ابن أبي يعفور قال قال لي أبو عبد الله جعفر بن محمد عليه السلام، مثله، وفيه: « **ولا تستقل قليل الخير، فإنّك تراه غداً حيث يسرك، ولا تستقل قليل الشر، فإنّك تراه غداً بحيث يسوؤك...**» (٢).

قلت: إسناده معتبر، وأحمد بن محمد بن الحسن بن الوليد القمي، جليل وثقه الشهيد وغيره، لا مطعن ظاهراً فيه.

قوله عليه السلام: (**فإنّك تراه غداً حيث يسرك**) ظاهرٌ جدّاً في تجسّم عمل الخير، وكذا عمل الشر؛ لقوله: (**ولا تستقل قليل الشر، فإنّك تراه غداً بحيث يسوؤك**) .

---

(١) علل الشرائع ٢: ٥٩٨. منشورات المكتبة الحيدرية، النجف سنة ١٩٦٦م.

(٢) أمالي المفيد: ١٨١، رقم الحديث: ٣، المجلس الثالث والعشرون . دار التيار الجديد .

والإشكال هو الإشكال، وهو أنّ تجسم العمل ممتنع؛ بداهة أنّ العمل عرضٌ يمتنع وجوده بنفسه من دون جوهر؛ فهو الموجود في موضوع؛ فيمتنع وجود بياض اللبن، من دون جسمٍ سائل يوجد فيه.

وفيه ما تقدم ويأتي؛ إذ أنّ أساطين القول بتجسّم الأعمال ذكروا أنّ المتجسّم هو النفس ببدنها المثالي، المفاض عليها من عالم المثال، نتيجة انفعالها بالملكات المكتسبة، المهيّئة للنفس لأن تكون مستعدة تماماً للإفاضات الجوهريّة، النفسيّة والبدنيّة.

وقوله عليه السلام: (فإنْ كان لله ولياً، أتاه **أطيب النّاس ريحاً**، وأحسنهم منظراً، وأحسنهم رياشاً...، فيقول: **أنا عملك الصالح**) ظاهرٌ أو كالصريح أنّ المتجسّم هو إنسان من النّاس، وهو مجموع نفس وبدن فتمسّك جيّداً؛ يشهد له ما سيأتي في بعض النصوص أنّ المتجسّم رجلٌ من البشر.

وقد تقول: لماذا لم يتعرّف الإنسان على بدنه المثالي المسانخ لنفسه؟!.

قلنا: لقوله تعالى: ﴿لَقَدْ كُنْتَ فِي غَفْلَةٍ مِنْ هَذَا فَكَشَفْنَا عَنْكَ غِطَاءَكَ فَبَصَرُكَ الْيَوْمَ حَدِيدٌ﴾ وقوله سبحانه: ﴿يَوْمَ تُبْلَى السَّرَائِرُ﴾ .... .

إذا اتضح ما ألمحنا إليه حتى الآن، يحسن أن نسرد ما رواه أهل السنّة، ممّا هو صحيح عندهم في تجسم الأعمال؛ لإثبات أنّ الأخبار فيه قطعيّة عند الفريقين، هاك ما تسنّى لنا منها لترى ..

ما رواه الإمام السنّي أحمد بن حنبل

أخرج أحمد بن حنبل (٢٤١هـ) في حديث طويل أخذنا منه موضع الحاجة قال: حدثنا أبو معاوية، قال: حدثنا الأعمش، عن منهال بن عمرو، عن زاذان، عن البراء بن عازب، قال: خرجنا مع النبي صلى الله عليه وسلم، في جنازة رجل من الأنصار...، فقال النبيّ: «إنّ العبد المؤمن إذا كان في انقطاع من الدنيا وإقبال من الآخرة، نزل إليه ملائكة من السماء بيض الوجوه، كأنّ وجوههم الشمس، معهم كفن من أكفان الجنة، وحنوط من حنوط الجنة...».

قال النبيّ: «فيأتيه من روحها، وطيبها، ويفسح له في قبره مد بصره، **ويأتيه رجلٌ حسن الوجه، حسن الثياب، طيب الريح، فيقول: أبشر بالذي يسرك، هذا يومك الذي كنت توعد، فيقول له: من أنت، فوجهك الوجه يجيء بالخير**»؟!.

فيقول: **أنا عملك الصالح**، فيقول: رب أقم الساعة...، وإنّ العبد الكافر إذا كان في انقطاع من الدنيا وإقبال من الآخرة، نزل إليه من السماء ملائكة سود الوجوه...، ويضيق عليه قبره حتى تختلف فيه أضلاعه، **ويأتيه رجل قبيح الوجه، قبيح الثياب، منتن الريح، فيقول: أبشر بالذي يسوؤك، هذا يومك الذي كنت توعد، فيقول: من أنت، فوجهك الوجه يجيء بالشر، فيقول: أنا عملك الخبيث**، فيقول: رب لا تقم الساعة»[1].

قلت: إسناده صحيح.

قال الهيثمي(٩٠٧هـ) في المجمع: رواه أحمد ورجاله رجال الصحيح [2].

قال الحاكم في المستدرك (٤٠٥هـ): حدثنا أبو العباس محمد بن يعقوب، ثنا محمد بن إسحاق الصاغاني، ثنا محمد بن عبد الله بن نمير، ثنا أبي، ثنا الأعمش به مثله، وفيه:

---

(١) مسند أحمد (ت: شعيب الأرنؤوط)٣٠: ٥٠١، رقم: ١٨٥٣٤ . مؤسسة الرسالة، بيروت. الطبعة الأولى ٢٠٠١م.

(٢) مجمع الزوائد(ت: حسام القدسي) ٣: ٥٠، رقم: ٤٢٦٦ . مكتبة القدسي، القاهرة.

«ويمثل له رجل حسن الوجه حسن الثياب طيب الريح فيقول: أبشر بالذي يسرك هذا يومك الذي كنت توعد.

فيقول: من أنت فوجهك وجه يبشر بالخير؟!.

قال: **فيقول أنا عملك الصالح.**

قال وأمّا الفاجر...، فيضيق عليه قبره حتى تختلف فيه أضلاعه، قال: ويأتيه ريحها وحرها، قال: فيفعل به ذلك، ويمثل له رجل قبيح الوجه، قبيح الثياب، منتن الريح فيقول: أبشر بالذي يسؤك، هذا يومك الذي كنت توعد.

قال: فيقول: من أنت، فوجهك الوجه يبشر بالشر؟!.

قال: فيقول: **أنا عملك الخبيث**، قال: وهو يقول: رب لا تقم الساعة.

قال الحاكم ووافقه الذهبي: صحيح على شرط الشيخين[1] .

وأخرجه الإمام أبو داود الطيالسي، بإسناد رجاله رجال الصحيح كالذي عند أحمد بن حنبل[2] .

قوله عليه السلام: (**ويأتيه رجلٌ حسن الوجه**) كما في قوله تعالى: ﴿**وَبَشِّرِ الَّذِينَ آمَنُوا**﴾ باعتبار التغليب، وإلاّ فالحديث يتناول النساء أيضاً، الطيبّة منهنّ والخبيثة، كلّ واحدة منهنّ ستتجسّم ببدن مثالي، يسانخ نفسها المتغيّرة جوهريّاً، المسانخة لملكاتها الراسخة، خيراً أو شرّاً،وإلى الله عاقبة الأمور، إنّه على كلّ شيء قدير .

بالجملة: (**ويأتيه رجلٌ**) صريحٌ أنّ المتجسّم هو الروح ببدن يسانخها.

---

(١) مستدرك الحاكم ١ : ٩٣، رقم: ١٠٧ . دار الكتب العلميّة، بيروت . طبع سنة: ١٩٩٠م.

(٢) مسند أبي داود الطيالسي (ت: محمد عبد المحسن تركي) ٢: ١١٤ . رقم: ٧٨٨. دار هجر، مصر. الطبعة الأولى ١٩٩٩م.

حديث: «اعمل ما شئت فإنّك ملاقيه»

رواه الصدوق(٣٨١هـ) قال: حدثنا أبي رضي الله عنه قال: حدثني علي بن موسى بن جعفر بن أبي جعفر الكميداني، عن أحمد بن محمد، عن أبيه، عن عبد الله بن جبلة، عن عبد الله ابن سنان، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم لجبرئيل: عظني فقال: يا محمد عش ما شئت فإنّك ميت، وأحبب ما شئت فإنّك مفارقه، **واعمل ما شئت فإنّك ملاقيه**، شرف المؤمن صلاته بالليل، وعزه كفه عن أعراض الناس»(١).

قلت: إسناده صحيح.

قوله عليه السلام: (**واعمل ما شئت فإنّك ملاقيه**) صريحٌ أنّ ما يلقاه الإنسان بعد الموت عين عمله، لكن لا بما هو عرض كما توهّم الكثير، ولا بما هو حركات زائلة يمتنع عودها بعينها، وإنّما هيئته الراسخة الباقية في النفس، التي هي عين النفس، فالنفس هي من سيتجسّم ببدن مثالي يسانخها.

وروى الكليني(٣٢٩هـ) رضي الله عنه، عن علي بن محمد، عن محمد بن أحمد الخراساني، عن أبيه قال: قال أبو عبد الله عليه السلام: «**إذا وضع الميت في قبره، مثّل له شخص فقال له: يا هذا كنّا ثلاثة: كان رزقك فانقطع بانقطاع أجلك، وكان أهلك فخلفوك وانصرفوا عنك، وكنت عملك فبقيت معك، أما إنّي كنت أهون الثلاثة عليك**»(٢).

قلت: صحيح وهذا الإسناد ضعيف بالجهالة.

ورواه أهل السنّة واللفظ للإمام سليمان بن أحمد الطبراني(٣٦٠هـ) قال: حدثنا عبد الوهاب بن رواحة قال: حدنا أبو كريب قال: نا حفص بن بشر الأسدي قال: حدثنا حسن بن حسين العلوي، عن أبيه، عن جعفر بن محمد، عن محمد بن علي، عن

(١) الخصال(ت: علي غفاري): ٧. مؤسسة النشر الإسلامي، قم. طبع ١٤٠٣هـ.

(٢) الكافي (ت: علي غفاري) ٣: ٢٤٠ . دار الكتب الإسلامية، طهران.

علي بن الحسين، عن الحسين بن علي، عن علي بن أبي طالب قال: قال رسول الله: قال لي جبريل: يا محمد، أحب من شئت فإنّك مفارقه، **واعمل ما شئت فإنّك ملاقيه**... »[١].

قال الإمام السني الكبير الهيثمي: رواه الطبراني في الصغير والأوسط، وفيه جماعة لم أعرفهم [٢].

قوله صلى الله عليه وآله: **(واعمل ما شئت فإنّك ملاقيه)** ظاهرٌ في تجسّم العمل بالبيان الذي ذكرناه، والبرهان الذي حكيناه؛ ضرورة أنّ الملاقاة لا تتعقّل إلاّ بطرفين وجوديين، بل ذاتين، أحدهما: النفس المنفعلة بالعمل(=الملكة الراسخة)، وثانيهما: بدن المثال المترتب على هذه النفس ترتب المعلول على علّته التامّة فيما قضى الله تعالى.

ودعوى أنّ تجسّم الأعمال ممتنع؛ لأنّه من تجسّم الأعراض، ومن ثمّ حمل هذه الأخبار على المجاز المنافي لتجسّم الأعمال، قول مستروِح، لا يعبأ بمخالفة الظواهر الفصيحة من دون قرينة، وليت ثمة قرينة لهذا الاسترواح!!.

فقد مضى جليّاً أنّ الحمل على المجاز اللفظي المرسل بقسميه: المسببيّة وما يكون، وكذا الحمل على التشبيه والاستعارة ، غير سائغ إلاّ إذا امتنعت الحقيقة، وقد انجلى أنّ دعوى الامتناع عدم إحاطة بما قال أساطين التجسّم كالدواني والشيرازي رضي الله عنه.

---

(١) المعجم الأوسط(ت: طارق عوض) ٥: ١١٩، رقم: ٤٨٤٥. دار الحرمين، القاهرة.

(٢) مجمع الزوائد ١٠: ٢١٩، رقم: ١٧٦٤٥. مكتبة القدسي، القاهرة.

النّص على تجسّم السرور وأنّه إفاضة!!

روى الكليني (٣٢٩هـ) رضي الله عنه، عن محمد بن يحيى، عن أحمد بن محمد بن عيسى، عن الحسن بن محبوب، عن سدير الصيرفي قال: قال أبو عبد الله عليه السلام في حديث طويل: «إذا بعث الله المؤمن من قبره، **خرج معه مثال،** يقدم أمامه، كلّما رأى المؤمن هولاً من أهوال يوم القيامة قال له المثال: لا تفزع ولا تحزن، وأبشر بالسرور والكرامة من الله عز وجل، حتى يقف بين يدي الله عز وجل فيحاسبه حساباً يسيراً، ويأمر به إلى الجنة، **والمثال أمامه.**

فيقول له المؤمن: يرحمك الله، نِعْمَ الخارجُ، خرجت معي من قبري، وما زلت تبشرني بالسرور والكرامة من الله، حتى رأيت ذلك فيقول من أنت؟!.

فيقول: «**أنا السرور الذي كنت أدخلت على أخيك المؤمن في الدنيا، خلقني الله عز وجل منه لأبشرك**»[1].

وأخرجه الصدوق في الثواب قال: حدثني محمد بن موسى بن المتوكل، قال حدثني عبد الله بن جعفر الحميري، عن محمد بن الحسين بن أبي الخطاب، عن الحسن بن محبوب به مثله[2].

وأخرجه المفيد (٤١٣هـ) في الأمالي قال: أخبرني أبو القاسم جعفر بن محمد بن قولويه رحمه الله قال: حدثني أبي، عن سعد بن عبد الله، عن أحمد بن محمد بن عيسى، عن الحسن بن محبوب، عن حنان بن سدير، عن أبيه سدير مثله[3] .

قلت: إسناده حسن صحيح، رجاله ثقات، وسدير من الأجلّة .

---

(١) الكافي (ت: علي غفاري) ٢: ١٩٠ . دار الكتب الإسلامية، طهران.

(٢) ثواب الأعمال(تقديم مهدي الخرسان): ١٥٠ . مطبعة أمير، قم .

(٣) الأمالي (ت: علي غفاري): ١٧٧ . دار المفيد للطباعة، بيروت.

وأخرج الكليني(٣٢٩هـ) عن علي بن إبراهيم، عن أبيه، عن ابن أبي عمير، عن الحكم بن مسكين، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «من أدخل على مؤمن سروراً **خلق الله عز وجل من ذلك السرور خلقاً،** فيلقاه عند موته، فيقول له: أبشر يا ولي الله بكرامة من الله ورضوان، ثمّ لا يزال معه حتى يدخله قبره، فيقول له مثل ذلك، فإذا بُعث يلقاه فيقول له مثل ذلك، ثم لا يزال معه عند كل هول يبشره ويقول له مثل ذلك، فيقول له من أنت رحمك الله؟!.

فيقول: «**أنا السرور الذي أدخلته على فلان**»[1].

قلت: إسناده حسنٌ صحيح، رجاله ثقات .

يشهد لذلك ما رواه الكليني عن أبي علي الأشعري، عن محمد بن عبد الجبار، عن الحسن بن علي بن فضال، عن منصور، عن عمار بن أبي اليقظان، عن أبان بن تغلب، قال سألت أبا عبد الله عليه السلام عن حق المؤمن على المؤمن؟!!.

فقال الصادق عليه السلام: «حق المؤمن على المؤمن أعظم من ذلك، لو حدثتكم لكفرتم..؛ إنّ المؤمن إذا خرج من قبره، **خرج معه مثال من قبره**، يقول له أبشر بالكرامة من الله والسرور.

فيقول له: بَشَّرَكَ اللهُ بخير. ثمّ يمضي معه يبشره بمثل ما قال، وإذا مرّ بهول، قال ليس هذا لك، وإذا مرّ بخير قال: هذا لك، فلا يزال معه يؤمنه ممّا يخاف، ويبشره بما يحب، حتى يقف معه بين يدي الله عز وجل، فإذا أمر به إلى الجنة قال له المثال: أبشر، فإنّ الله عز وجل قد أمر بك إلى الجنة.

فيقول: من أنت رحمك الله تبشرني من حين خرجت من قبري، وآنستني في طريقي، وخبرتني عن ربي؟!!.

---

(١) الكافي (ت: علي غفاري) ٢: ١٩٢ . دار الكتب الإسلامية، طهران.

فيقول (=المثال): «**أنا السرور الذي كنت تدخله على إخوانك في الدنيا، خُلِقْتُ منه**[١]**؛ لأبشرك وأونس وحشتك**»[٢].

قلت: صحيح، وهذا الإسناد قويّ معتبر.

وأخرج الصدوق(٣٨١هـ) رضي الله عنه في ثواب الأعمال قال: أبي رضي الله عنه قال: حدثني سعد بن عبد الله، عن أحمد بن أبي عبد الله، قال: حدثني أبو محمد الغفاري، عن لوط بن إسحاق، عن أبيه، عن جده قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله: «ما من عبد يدخل على أهل بيت مؤمن سروراً، **إلاّ خلق الله له من ذلك السرور خلقاً يجيئه يوم القيامة**، كلّما مرت عليه شديدة يقول: يا ولي الله لا تخف، فيقول له من أنت يرحمك الله، فلو أن الدنيا كانت لي ما رأيتها لك شيئاً؟!.

فيقول: «**أنا السرور الذي أدخلت على آل فلان**»[٣].

قلت: صحيح في الشواهد، وهذا الإسناد ضعيف بالجهالة.

وقال أمير المؤمنين علي في نهج البلاغة: «يا كميل مر أهلك أن يروّحوا في كسب المكارم، ويدلجوا في حاجة من هو نائم؛ فوالذي وسع سمعه الأصوات ما من أحد أودع قلباً سروراً، **إلاّ وخلق الله له من ذلك السرور لطفاً**؛ فإذا نزلت به نائبة، جرى إليها كالماء في انحداره، حتى يطردها عنه، كما تطرد غريبة الابل عن حياضها» [٤].

قوله أرواحنا له الفداء: (**يروحوا ويدلجوا**) أي يكسبوا مكارم الأخلاق نهاراً، ويعملون الخير ليلاً .

---

(١) بنحو الإفاضة الإشراقيّة؛ فسيأتي أنّ السرور جوهرٌ من عالم العقل؛ فهو شعبةٌ جوهريّة من العقل.

(٢) الكافي (ت: علي غفاري) ٢: ١٩٠ . دار الكتب الإسلامية، طهران.

(٣) ثواب الأعمال(تقديم مهدي الخرسان): ١٥٠ . مطبعة أمير، قم .

(٤) وسائل الشيعة١٦: ٣٥٤ . مؤسسة آل البيت لإحياء التراث . مطبعة مهر، قم.

حديث الصادق من طرق أهل السنّة

أخرج أبو الغنائم النرسي، محمد بن علي بن ميمون (٥١٠هـ) قال: أخبرنا محمد بن علي بن عبد الرحمن، حدثنا محمد بن علي بن أبي الجراح، حدثنا علي بن العباس المقانعي، حدثنا أحمد بن يحيى الصوفي، حدثنا إسماعيل بن زياد التمار، حدثنا محمد بن علي شيخ من أهل البصرة، عن سنان بن طريف، عن جعفر بن محمد قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «من أدخل على مؤمن سروراً **خلق الله عز وجل من ذلك السرور خلقاً**، فأسكنه معه في قبره، فلا يزال معه يؤنس فيه وحشته، ويقيه أذاه وقذاه، ويكبّر قبله، حتى يبعثه الله يوم القيامة، فإذا بعثه بعثة معه لا يزال معه حتى يوقيه أذى يوم القيامة .

قال: فيقول العبد من أنت يرحمك الله؛ فإن الدنيا لو كانت لي فأعطيتكها لم أكافيك لحسن صنعك؟!.

قال: فيقول: أنا السرور الذي أدخلته يوم كذا وكذا في دار الدنيا على فلان بن فلان، خلقني الله عز وجل من ذلك السرور، فصيرني معك»[1].

قلت: صحيح، وهذا الإسناد ضعيف بالجهالة.

سيأتي أنّ السرور شعبة من شعب جوهر العقل، وشعبة الجوهر جوهر، كما أنّ الحزن شعبة جوهريّة من شعب جوهر الجهل، كما ورد في بعض الأخبار الآتية.

كما سيأتي أنّ المتجسّم هيهنا جوهران: الأوّل النفس الفاعلة للسرور ببدن مثالي مسانخ لعمل السرور، والثاني تجسّم نفس جوهر السرور، على نحو التمثّل التنزلي لغرض الفيض، كما يتنزل جبرائيل ببدن مثالي لغرض الفيض والوحي والبشرى.

(١) ثواب قضاء حوائج الأخوان (ت: د عامر صبري): ٧٩، رقم: ٤٠ . دار البشائر الإسلاميّة، بيروت. الطبعة الأولى ١٩٩٣م.

بيان اختلاف أصحابنا في الحديث!!

قال الشيخ البهائي رضي الله عنه: **(أنا السرور الذي كنت أدخلته) فيه دلالة على تجسّم الأعمال في النشأة الأخرويّة**، قد ورد في بعض الأخبار تجسم الاعتقادات أيضاً؛ فالأعمال الصالحة والاعتقادات الصحيحة، تظهر صوراً نورانية مستحسنة، موجِبة لصاحبها كمال السرور والابتهاج، والأعمال السيئة والاعتقادات الباطلة، تظهر صوراً ظلمانية مستقبحة، توجِب غاية الحزن والتألم، كما قاله جماعة المفسرين عند قوله تعالى: **﴿يَوْمَ تَجِدُ كُلُّ نَفْسٍ مَا عَمِلَتْ مِنْ خَيْرٍ مُحْضَرًا وَمَا عَمِلَتْ مِنْ سُوءٍ﴾** . ويرشد إليه قوله تعالى: **﴿يَوْمَئِذٍ يَصْدُرُ النَّاسُ أَشْتَاتًا لِيُرَوْا أَعْمَالَهُمْ (٦) فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ (٧) وَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُ﴾** ومن جعل التقدير: ليروا جزاء أعمالهم، ولم يرجع ضمير: ﴿يره﴾ إلى العمل فقد أبعد[1].

وقد تعقّبه المجلسي الثاني(١١١١هـ) في البحار قال: وأقول: يحتمل أن يكون الحمل في قوله: **(أنا السرور)** على المجاز؛ فإنّه لما خلق بسببه فكأنّه عينه، كما يرشد إليه قوله: (خلقني الله منه) **ومن للسببية أو للابتداء**. والحاصل أنّه يمكن حمل الآيات والأخبار، على أنّ الله تعالى يخلق بإزاء الأعمال الحسنة صوراً حسنة ليظهر حسنها للناس، وبإزاء الأعمال السيئة صوراً قبيحة ليظهر قبحها معاينة، ولا حاجة إلى القول بأمر مخالف لطور العقل، لا يستقيم إلاّ بتأويلٍ في المعاد، وجعله في الأجساد المثالية، وإرجاعه إلى الأمور الخيالية، كما يشعر به تشبيههم الدنيا والآخرة بنشأتي النوم واليقظة، وأنّ الأعراض في اليقظة أجسام في المنام، **وهذا مستلزم لانكار الدين والخروج عن الاسلام، وكثير من أصحابنا المتأخرين يتبعون الفلاسفة القدماء والمتأخرين والمشائين والاشراقيين في بعض مذاهبهم، ذاهلين عمّا يستلزمه من مخالفة ضروريات الدين، والله الموفق للاستقامة على الحق واليقين**[2].

---

(١) الأربعون حديثاً: ٤٠٢. مؤسسة النشر الإسلامي، قم. الطبعة الأولى ١٤١٥هـ.

(٢) بحار الأنوار(ت: باقر البهبودي) ٧١: ٢٩٢. مؤسسة الوفاء، بيروت. الطبعة الثانية.

قلت: جَزْمُ الشيخ المجلسي رضي الله عنه أن: (من) للسببيّة والابتداء في غاية الغرابة، على أنّ إشكاله في قوله: (الأعراض في اليقظة أجسام في المنام) تام في نفسه، لكن قد مضى أنّ تجسّم الأعمال عند الشيخ البهائي ليس بالبساطة التي توهمها الشيخ المجلسي رضي الله عنه؛ فقد مضى أنّه مبتن على ما قاله الدواني من ماديّة النفس، وأنّ المتجسّم هو النفس بجلبابها وصورتها وبدنها المسانخ لهيئتها الجوهريّة الراسخة.

قال المازندراني رضي الله عنه: قوله عليه السلام: (**إذا دخل المؤمن في قبره كانت الصلاة عن يمينه**) دلّ ظاهره على تجسم الأعمال والأخلاق، والروايات الدالة عليه، وعلى تجسم الاعتقادات أيضاً، كثيرة، فلا ينبغي إنكاره، وحمله على التمثيل[1].

وقال رضي الله عنه أيضاً: (**فيقول أنا السرور الذي كنت أدخلت على أخيك المؤمن في الدنيا**) ظاهره أنّ السرور يصير مثالاً، فيدل، كما صرح به الشيخ [2]، على تجسم الأعمال في النشأة الأخروية.

وإنّما قلت ظاهره ذلك؛ لأنّه يحتمل أن يخلق الله مثالاً لأجل السرور، والحمل في قوله «أنا السرور» للمبالغة في السببية، ويؤيده بعض روايات هذا الباب، كرواية الحكم بن مسكين عن أبي عبد الله عليه السلام، وقول أمير المؤمنين عليه السلام: «ما من أحد أودع قلباً سروراً، إلاّ وخلق له من ذلك لطفاً؛ فإذا نزل نائبة جرى إليه كالماء في انحداره حتى يطرده عنه» قال بعض المحققين: معناه خلق الله تعالى بدل ذلك السرور، وعوضه ملكاً ذا لطف، ويبعث ذلك الملك اللطيف عند كلّ بلية على عجلة ليخلصه منها [3]. اهـ.

قلت: سيأتي أنّ قوله الشريف: (قال بعض المحققين...، وعوضه ملكاً ذا لطف) لا ينافي القول بتجسّم الأعمال إطلاقاً.

---

(١) شرح أصول الكافي (ت: علي عاشور) ٨: ٢٨٣، إحياء التراث العربي، بيروت.

(٢) الشيخ محمد بن الحسين العاملي البهائي في الكلمة أعلاه.

(٣) شرح أصول الكافي (ت: علي عاشور) ٩ :٧٣- ٧٤، إحياء التراث العربي، بيروت.

بيان الحديث حسب قواعد الحكمة المتعالية!!

في قول الصادق عليه السلام: (إذا بعث الله المؤمن من قبره، **خرج معه مثال**، يقدم أمامه...، فيقول: «**أنا السرور الذي كنت أدخلت على أخيك المؤمن في الدنيا، خلقني الله عز وجل منه لأبشرك**»(١) عدّة أمور يلزم بيانها .

الأوّل: أنّ المتجسّم ليس عمل السرور، بما هو عرضٌ وكيفٌ نفساني يمتنع وجوده من دون جوهر يقوم به، ولا بما هو حركة زائلة يمتنع عودها بعينها، وإنّما هو نتيجة العمل، وأثره التكويني الباقي في النفس، والنص صريحٌ جدّاً في هذا.

الثاني: أنّ للسرور المتجسّم ، بدناً مثاليّاً، والنصّ صريحٌ في هذا جدّاً .

الثالث: يمتنع وجود هذا البدن المثالي إلاّ بالنفس؛ ضرورة أنّ بدن المثال ظلّ ورقيقةٌ ومَظْهرٌ لحقيقتها في النشأتين، وقوله تعالى: (**خرج معه مثال**) ظاهرٌ جدّاً في المعويّة والظليّة والرقيقيّة والتبعيّة والصوريّة ما شئت فعبّر .

الرابع: النفس في نشأة الدنيا كما هو صريح النّص، انفعلت بآثار عمل إدخال السرور على الأخوان المؤمنين، وربما يظهر من النّص أنّه ملكة راسخة غير متزلزلة أو غير مانعة من عدمها؛ لعدم التخلّف.

الخامس: بعد انفعال النفس بملكة إدخال السرور، استعدت جوهريّاً لأن يفيض الله عليها صورة جوهريّة ملكوتيّة مثاليّة من سنخ العقل الفعّال؛ فقوله عليه السلام: (**أنا السرور الذي...، خلقني الله عز وجل منه لأبشّرك**) صريحٌ أنّه جوهرٌ درّاك فعّال.

السادس: قوله عليه السلام: (**أنا السرور...، خلقني الله منه**) صريحٌ في السنخيّة بين الإفاضة الجوهريّة الملكوتيّة للسرور، وهو رتبة وجوديّة للعقل كما سيتّضح قريباً، وبين ملكة إدخال السرور التي انفعلت بها النفس، فاستعدت لتلك الإفاضة.

---

(١) الكافي (ت: علي غفاري) ٢: ١٩٠ . دار الكتب الإسلامية، طهران.

السابع: قولنا: تجسّم السرور بما هو عمل، حقيقة ليس بمجاز؛ لما قلناه من السنخيّة بين آثار عمل السرور التكوينيّة وبين جوهر السرور المفاض على النفس من عالم العقل أولاً، المتمثّل ببدن مثالي يسانخه ثانياً.

وقد مضى في معتبر، بل صحيح الحكم بن مسكين الآنف، قول الصادق عليه السلام: (**من أدخل على مؤمن سروراً، خلق الله عز وجل من ذلك السرور خلقاً**) الصريح في العلاقة الوجوبيّة بين العمل الدنيوي، وبين إفاضة ما يسانخه من الصور الجوهريّة المثاليّة من عالم الملكوت..

وقد أماط عن كلّ هذا الشيرازي بقوله: **صورة كلّ إنسان في الآخرة، نتيجة عمله، وغاية فعله** في الدنيا...، وفي القرآن آيات كثيرةٌ دالةٌ على أنّ **كلّ ما يلاقيه الإنسان في الآخرة**، ويصل إليه من الجنة، وما فيها من الحور والقصور والفواكه وغيرها، والنّار وما فيها من العقارب والحيات وغيرها، **ليست إلاّ غاية أفعاله، وصورة أعماله، وآثار ملكاته، وإنّما الجزاء هناك بنفس العمل، باعتبار ما ينتهي إليه**(١).اهـ.

ولا تتوهمنّ أنّ قوله الشريف: (**الجزاء هناك بنفس العمل، باعتبار ما ينتهي إليه**) المجاز المرسل بعلاقة ما يكون؛ بداهة أنّ هذا المجاز ينفي العلاقة اللزوميّة الوجوبيّة بين الجزاء والعمل في الحال، ويفترضها في الاستقبال كما في: ﴿أَرَانِي أَعْصِرُ خَمْرًا﴾ في حين أكثرنا في هذا الكتاب أنّ الجزاء عند الشيرازي رضي الله عنه وقبله الدواني، عين العمل حالاً واستقبالاً؛ للعلاقة اللزوميّة الوجوبيّة بينهما، وقد مضت تصريحاته الكثيرة في ذلك، فقد مضى وسيأتي عنه رضي الله عنه أنّ نسبة الصورة إلى حقيقتها، والبدن المثالي إلى النفس، نسبة لزوميّة وجوبيّة؛ كنسبة الفعل إلى الفاعل، لا المقبول إلى القابل، على ما قضى الله تعالى في أصل التكوين، وكلّ هذا بيد الله تعالى حدوثاً وبقاءً .

---

(١) الأسفار ٩: ٢٩٥. دار إحياء التراث العربي، بيروت . الطبعة الثالثة سنة: ١٩٨١م.

الإفاضة الإعداديّة لجوهر السرور!!

مضى في فصل سابق بيان أنّ الله تعالى قضى لحكمة الابتلاء والرحمة، ولا راد لقضائه أن يدبّر أمر خلقه بواسطة وبغير واسطة؛ ومن ذلك أن يفيض تعالى الصور الجوهريّة بواسطة ملائكة التدبير؛ سيما ما نحن فيه من تجسّم الأعمال؛ فالملائكة تفيض بإذن الله تعالى على النفس الإنسانيّة، صوراً جوهريّة خيراً أو شرّاً، تسانخ الملكات التي انفعلت بها النفس؛ كما قد مضى أنّ الإفاضة الخيريّة تعني رفع الحجب الماديّة، وأمّا الشريّة فتعني الطرد عن القدس المساوق لفتح الطريق للشيطان أنْ يفيض بالصور السافلة الخبيثة على شيعته وأتباعه من الجن والإنس، وقد مرّت الإشارة إلى هذا ..

وما ورد في النصوص القطعيّة أنّ هيئة منكر ونكير في القبر حسنة نوريّة، لمن كان من أهل الصلاح، وهيئة ظلماتيّة مرعبة لمن كان من أهل الطلاح، إنّما هي بإذن الله تعالى، إفاضة إعداديّة جوهريّة منهما عليهما السلام لذات الميت المقبور، تسانخ ملكات نفسه الراسخة، خيراً أو شرّاً.

روى الكليني، بإسناد صحيح بابن محبوب، عن الصادق عليه السلام قال: «أيّما مؤمن عاد مؤمناً، في الله عز وجل في مرضه، **وكّلَ الله به ملكاً من العواد**، يعوده في قبره، ويستغفر له إلى يوم القيامة».

قوله عليه السلام: (**وكّلَ الله به ملكاً من العواد**، يعوده في قبره) لا ينافي تجسّم الأعمال؛ ضرورة أنّ تجسّم الأعمال يعني: تجلبب النفس بجلباب مثالي حسن، يفاض عليها، بواسطة ملائكة التدبير، على ما قضى الله تعالى، وقد مرّ الكلام تحت عنوان الإفاضة الإعداديّة، كما لا ينافي هذا أن يتمثل له ملائكةٌ آخرون يستغفرون له ويفيضون عليه النور والبشرى والسكينة بأمر الله تعالى.

وقد مضى معتبر الحكم بن مسكين، عن الصادق عليه السلام قال: «من أدخل على مؤمن سروراً، **خلق الله عز وجل من ذلك السرور خلقاً**، فيلقاه عند موته... .

وأخرجه ابن أبي الدنيا، عبد الله بن محمد بن عبيد الأموي (٢٨١هـ) بلفظ ملكاً، قال: حدثني أبو بكر الشيباني عبد الرحمن بن عفان، حدثنا شعيب بن حرب، عن محمد بن مجيب، عن **جعفر بن محمد**، عن أبيه، عن جده، رفعه قال: «ما من مؤمن أدخل على مؤمن سروراً إلاّ **خلق الله من ذلك السرور ملكاً** يعبد الله ويمجده ويوحده؛ فإذا صار المؤمن في لحده أتاه السرور الذي أدخله عليه فيقول له: أما تعرفني؟!.

فيقول له: من أنت؟!. فيقول: أنا السرور الذي أدخلتني على فلان، أنا اليوم أونس وحشتك، وألقنك حجتك، وأثبتك بالقول الثابت، وأشهد بك مشهد القيامة، وأشفع لك من ربك، وأريك منزلتك من الجنة»[1].

قلت: إسناده عند أهل السنّة ضعيف؛ فمحمد بن مجيب الثقفي متروك الحديث عندهم، متهم بالكذب.

بالجملة: لا تنافي بين قول الصادق عليه السلام: (**وكّلَ الله به ملكاً**) وبين قوله عليه السلام: (**خلق الله عز وجل من ذلك السرور خلقاً**) وقوله عليه السلام: (**خلق الله من ذلك السرور ملكاً**) وقوله عليه السلام: (إذا بعث الله المؤمن من قبره، **خرج معه مثال**) وقوله عليه السلام: (**فيقول العمل: أنا قرينك في قبرك**...، فإنْ كان لله ولياً، أتاه **أطيب النّاس ريحاً**) .

نقول: لا تنافي بين الجميع؛ إذ معنى (**المثال**) واضح، كونه ظلاً للنفس في عالم المثال، وكونه إنساناً (**من أطيب النّاس**) لأنّه ظلٌّ لعين الإنسان الميّت، وكونه: (**مَلَكَاً**) لأنّه واسطة إعداديّة للإفاضة الجوهريّة، وكونه كما قال عليه السلام: (**خلق الله خلقاً**) لأنّ الإفاضة والخلق على الاستقلال بيده وحده لا شريك له،حدوثاً وبقاءً.

وكلّ هذا أيضاً، لا ينافي أيضاً نزول ملائكة معه تستغفر له في الدارين، كما أخرج الكليني في صحيح عن صفوان الجمال عن الصادق عليه السلام: «**من عاد مريضاً من**

(١) قضاء الحوائج (ت: مجدي السيد إبراهيم): ٩٧، رقم: ١١٥ . مكتبة القرآن، القاهرة.

المسلمين، وكّل الله به أبداً، سبعين ألفاً من الملائكة يغشون رحله، ويسبّحون فيه، ويقدسون ويهللون، ويكبرون إلى يوم القيامة، نصف صلاتهم لعائد المريض»[١].

وهو وغيره، صريحٌ في أنّهم موكلون بالاستغفار له في الدنيا والآخرة إلى يوم القيامة، بما لا ينافي الإفاضة الإعداديّة من الملك الموكل بإفاضة خصوص السرور.

أغلب البشر، ممّن لم تمت فطرته، يسعد جداً ويفرح أبداً، إذا تذكر في هذه الدنيا، ما مضى من أعماله الخيّرة؛ لتتمثل آثار هذه الأعمال، المتحدة مع ذاته أمامه بهيئة إنشراحيّة حسنة، وليس هذا وهماً أو مجازاً، وإنّما هو أمرٌ متأصلٌ في واقع النفس في العوالم الثلاثة.

وحديث ابن أبي الدنيا ممّا استشهد به غير واحد من أهل السنة للقول بتجسّم الأعمال؛ فأدلتهم على القول به لا تقتصر على الخبر والخبرين، بل بما هو مقطوع الصدور عن النبيّ صلّى الله عليه وآله وسلّم كما سيأتي، ومن هذه الأحاديث المقطوعة قول النبي: «كلمتان خفيفتان على اللسان، ثقيلتان في الميزان، حبيبتان إلى الرحمن: سُبْحَانَ الله وَبِحَمْدِهِ سُبْحَانَ الله الْعَظِيمِ» وسيأتي الخوض في هذا الحديث الصحيح .

قال عبد الحق بن سعد الدين الدهلوي الحنفي (١٠٥٢هـ): **(خفيفتان على اللسان ثقيلتان في الميزان)** الخفة والثقل من صفات الأجسام فاستعمالهما هنا مجاز، **ويمكن إجراء الثقل على الحقيقة،** بناء على ما قيل، من أنّ الموزون كُتُبُ الأعمال أو **تجسّم الأعمال، والأكثرون قائلون بوزن الأعمال** أنفسها بناء على ظواهر النصوص، والله تعالى قادر على ذلك[٢]. اهـ.

قوله: **(ويمكن إجراء الثقل على الحقيقة)** ولا ينافيه ما ورد صحيحاً صريحاً أنّ الميزان هم المعصومون أنبياء وأوصياء؛ فلا ينافي هذا أن يكون الميزان هو عين النفس المتجسّمة بآثار ملكاتها الراسخة، خيراً أو شرّاً؛ قياساً بحقائق المعصومين القدسيّة في

---

(١) الكافي (ت: علي غفاري) ٣: ١٢٠ . دار الكتب الإسلامية، طهران.

(٢) لمعات التنقيح في شرح مشكاة المصابيح (ت: تقي الدين النقوي)٥: ١٢٧. رقم: ٢٢٩٨. دار النوادر، دمشق. الطبعة الأولى ٢٠١٤م.

أقصى الارتقاء النوري حول العرش؛ فهم عليهم السلام من هذه الناحية معيارٌ عيني، وميزان واقعي لمراتب نفوس العباد النوريّة شدّةً وضعفاً، وكذا فهم عليهم السلام ميزانٌ واقعي لمراتب النفوس الشريرة المتسافلة عن شمسهم العرشيّة صلوات الله عليهم، لا نطيل لكن هذا المعنى جليّ لمن أحاط بالمقصود من أصالة الوجود التشكيكيّة.

وسيأتي أنّ الموزن الأخروي غير الدنيوي، والموزن الخيري غير الموزن الشرّي؛ فمدار وزن أعمال الخير هو شدّة النوريّة والقرب من عالم العرش والعقل، ومدار وزن أعمال الشرّ هو كثرة الحجب الماديّة الجهنميّة.

قوله: **(والله تعالى قادر على ذلك)** كلام عائم؛ فالله تعالى قادرٌ لا يعجزه شيء، لكن القدرة لا تتعلّق بالممتنع؛ كإدخال الجبل بما هو جبل كبير، في البيضة بما هي بيضة صغيرة، فانقلاب الأعراض بما هي أعراض، إلى جواهر في الآخرة، ممتنع بذاته.

نشير تنبيهاً إلى أنّ قوله: **(والأكثرون قائلون بوزن الأعمال أنفسها)** لعلّه ظاهر أنّ الأشهر، عند من تأخّر من أهل السنة هو القول بالتجسم؛ فإن كان قولهم بالتجسّم بنحو ما ذكره الدهلوي، فهو ممتنعٌ باطل على ما بيّنا؛ بداهة أنّ العمل عرض، والعرض يمتنع وزنه، وأيضاً فإنّ حقيقة العمل: هو الحركة المقيّدة بالزمان والمكان، وهذا متصرّم فان يمتنع عوده بعينه ليوزن، وإن عاد فهو عرضٌ ليس بجوهر ليوزن، والصحيح ما ذكرته الحكمة المتعالية على ما بينه يراعنا القاصر في هذا الكتاب المتواضع.

تحقيق في معنى وزن الأعمال!!

اتّضح أنّ الأعمال بما هي حركات فانية، يمتنع عودها بعينها، كما يمتنع تجسّمها وتجوهرها فلا توزن، والصحيح في هذا أنّ كلّ من انفعلت نفسه بملكات الخير، استعدت لأن يفيض الله تعالى عليها خيراً، روحاً وبدناً، من سنخ الجنّة وريحها، وكلّ من انفعلت نفسه بملكات الشرّ، استعدت لأن يفيض الله عليها شرّاً، روحاً وبدناً من سنخ جهنّم وزفيرها.

الزبدة: لهذه الجواهر الملكوتيّة المفاضة، وزن ملكوتي جنتي أو جهنمي؛ ضرورة أنّ عالم الآخرة من الملكوت الأدنى، وهو جسماني مثالي إجماعاً.

فوزن الأعمال بإيجاز هو: **وزن النفس المتجسّمة ببدن مثالي مسانخ لملكاتها.**

معيار هذا الميزان هو كمال المعصوم، بشراً كان أم ملكاً؛ ضرورة أنّ كماله بالنسبة لمن دونه من الخلق، أخياراً أم أشراراً، قرباً أم بعداً، مقياسٌ كامل عام، ومعيارٌ ثابتٌ تام؛ فهذا معنى ما ورد في الأخبار الصحيحة أنّ المعصوم عليه السلام هو الميزان، وهو قوله تعالى: ﴿ **فَكَيْفَ إِذَا جِئْنَا مِنْ كُلِّ أُمَّةٍ بِشَهِيدٍ وَجِئْنَا بِكَ عَلَى هَؤُلَاءِ شَهِيدًا** ﴾.

مع التنبيه إلى أنّ وزن أعمال الخير، على الضد من وزن أعمال الشر؛ فمعيار وزن الأولى شدّة النوريّة والقرب من عالم العقل والجنة والرحمة، ومعيار وزن الثانيّة كثرة الحجب الماديّة والقرب من عالم الجهل والنقمة والحُطَمَة؛ فلا تخلطنّ بينهما.

أخرج الكليني بإسناد صحيح باتفاق، عن الباقر عليه السلام يقول: «**إنّ اللهَ ثقَّلَ الخيرَ على أهل الدنيا، كثقله في موازينهم يوم القيامة، وإنّ الله عز وجل خفف الشرّ على أهل الدنيا، كخفّته في موازينهم يوم القيامة**»[1].

قوله عليه السلام: (**اللهَ ثقَّلَ الخيرَ**) باعتباره محبوساً في زنزانة الخسّة الدنيويّة؛ فثمّة مشقّة في تحقّقه (**خفف الشرّ**) فلا مشقة في تحققه لأنّ الشرّ من سنخ المادة الخسيسة.

---

(١) الكافي (ت: علي غفاري) ٢: ١٤٣ . دار الكتب الإسلامية، طهران.

وفي صحيح الحسين بن أبي العلاء، عن الصادق عليه السلام قال: «**الكبر قد يكون في شرار الناس من كلّ جنس، والكبر رداء الله، فمن نازع الله عز وجل رداءه، لم يزده الله إلاّ سفالاً**»(١) وهو نصٌ في السفالة، ومعناها الحجب المادية والغشاوة و... .

الزبدة لدينا تمثّلان أو تجسّمان يوزنان ملكوتيّاً، الأول منهما، واسطة فيض: وهما:

الأوّل: جوهر الخير.

لما سيأتي قريباً أنّ الخير جوهر قدسي من شعب العقل، بل وزيره، فلا مانع من تجسّمه على سبيل التمثّل النزولي لغرض الفيض، كتجسّم شخص جبرائيل ببدن مثالي؛ فيكون له وزن ملكوتي؛ وسيأتي في صحيح ابن وهب قول الله سبحانه في الحديث القدسي: «**لا إله إلا أنا، خلقت الخلق، وخلقت الخير وأجريته على يدي من أحب؛ فطوبى لمن أجريته على يديه**» وهو صريحٌ أنّه جوهرٌ مخلوق.

الثاني: تجسمّ عمل الخير.

أي: تجسّم وتصوّر وتمثّل وتجلبب النفس الإنسانيّة، المتغيّرة إلى نفسس خيّرة؛ لانفعالها بملكة الخير، ببدن مثالي جنّتي، مع التنبيه إلى أنّ ما يفاض عليها من خير، روحاً وبدناً، متوقف على أن يكون المفيض هو جوهر الخير، الذي هو عين العقل أو شعبة منه، أو وزيره كما في الأخبار الآتية عن أهل البيت عليهم السلام، سيما خبر سماعة.

والكلام هو الكلام في تجسّم جوهر الشر أولاً، كما في تجسّم إبليس، وتجسّم عمل الشر ثانياً؛ إذ الموزون هو النفس الشريّة المتجسّمة ببدن مثالي جهنّمي، كما في الأخبار الصحيحة، وإبليس هو من يفيض الشر على شيعته ﴿**يُوَسْوِسُ فِي صُدُورِ النَّاسِ**﴾ .

روى ابن فرقد، عن الصادق عليه السلام، بإسناد صحيح على الأظهر، قال: «**إنّ المتكبرين يجعلون في صور الذر، يتوطأهم النّاس حتى يفرغ الله من الحساب**»(٢).

---

(١) الكافي (ت: علي غفاري) ٢: ٣٠٨ . دار الكتب الإسلامية، طهران.

(٢) الكافي (ت: علي غفاري) ٢: ٣٠٨ . دار الكتب الإسلامية، طهران.

وهو صريحٌ في الإفاضتين الجوهريتين النفسيّة والبدنيّة، فأمّا النفسيّة؛ فلكونها تغيّرت جوهريّاً من صورة إنسانيّة إلى صورة الذر، والذر إمّا ذرات التراب الخفيّة على العين، وإمّا صغار النمل التي لا تراها العين، وأمّا البدنيّة فواضح.

فالقائل: (**أنا السرور الذي كنت أدخلت على أخيك المؤمن في الدنيا، خلقني الله عز وجل منه لأبشرك**) على الحقيقة لا المجاز؛ ضرورة أنّه ممّا يصدق عليه أنّه خيرٌ وأنّه خلُقٌ حسن، وأنّه منيحة جوهريّة مفاضة على النفس من عالم القدس؛ فهو إذن شعبة جوهريّة من شعب العقل، يعضده موثّق ابن الجهم عن الرضا عليه السلام: «**صديق كلّ امرىء عقله وعدوّه جهله**»[1].

إذا اتّضح هذا فلا مانع عقلاً وشرعاً من تحقق تجسمين وتمثلين:

الأوّل: تجسّم السرور نفسه، كونه جوهراً قدسيّاً، من سنخ جوهر العقل، له أن يتنزّل إلى الملكوت، ليتمثّل بصورة ملائكيّة، فيكون من حيث كماله الجوهري التام، معياراً وميزاناً لكلّ نفسٍ خيّرة متعاطية إدخال السرور على العباد.

الثاني: تجسّم وتمثّل النفس (المتغيّرة جوهريّاً بآثار إدخال السرور على الآخرين) ببدن مثالي بهيج، يسانخ جوهر السرور المفاض عليها.

ولا منافاة بين التجسمين إطلاقاً؛ فالأول، من حيث هو شعبة من شعب العقل، رب نوع هو من يفيض السرور على النفوس الناقصة المتعاطية لعمل السرور.

ومجموع هذا يقودنا للعنوان كالآتي:

---

(١) الكافي (ت: علي غفاري) ١: ١١. دار الكتب الإسلامية، طهران.

النص على جوهريّة العقل وشعبه

أخرج الكليني عدة من أصحابنا، عن أحمد بن محمد، عن علي بن حديد، عن سماعة بن مهران، عن الصادق عليه السلام قال: «اعرفوا العقل وجنده، والجهل وجنده تهتدوا؛ إنّ الله عز وجل خلق العقل، وهو أوّل خلق من الروحانيين عن يمين العرش من نوره، فقال له: أدبر فأدبر، ثمّ قال له: أقبل فأقبل؛ فقال الله تبارك وتعالى: خلقتك خلقاً عظيماً، وكرّمتك على جميع خلقي.

قال ثمّ خلق الجهل من البحر الأجاج ظلمانياً، فقال له: أدبر فأدبر، ثمّ قال له: أقبل فلم يقبل، فقال له: استكبرت فلعنه، ثمّ جعل للعقل خمسة وسبعين جنداً، فلما رأى الجهل ما أكرم الله به العقل وما أعطاه، أضمر له العداوة، فقال الجهل: يا رب هذا خلق مثلي خلقته وكرمته وقويته، وأنا ضده ولا قوة لي به، فأعطني من الجند مثل ما أعطيته. فقال نعم، فإنْ عصيت بعد ذلك، أخرجتك وجندك من رحمتي. قال: قد رضيت. فأعطاه خمسة وسبعين جنداً، فكان ممّا أعطى العقل من الخمسة والسبعين الجند:

الخير وهو وزير العقل، وجعل ضدّه **الشر** وهو وزير الجهل، **والإيمان** وضده **الكفر**، والتصديق وضده الجحود، والرجاء وضده القنوط، والعدل وضده الجور، والرضا وضده السخط، والشكر وضده الكفران، والطمع وضده اليأس، والتوكل وضده الحرص، والرأفة وضدها القسوة، والرحمة وضدها الغضب، **والعلم وضده الجهل**، والفهم وضده الحمق، والعفة وضدها التهتك، والزهد وضده الرغبة، والرفق وضده الخرق، والرهبة وضده الجرأة، والتواضع وضده الكبر، والتؤدة وضدها التسرع، **والحلم وضدها السفه**، والصمت وضده الهذر، **والاستسلام وضده الاستكبار**، والتسليم وضده الشك، **والصبر وضده الجزع**، والصفح وضده الانتقام، والغنى وضده الفقر، والتذكر وضده السهو، والحفظ وضده النسيان، والتعطف وضده القطيعة، والقنوع وضده الحرص، والمؤاساة وضدها المنع، **والمودة وضدها العداوة**، والوفاء وضده الغدر، **والطاعة وضدها المعصية**، والخضوع وضده التطاول، والسلامة وضدها

البلاء، والحب وضده البغض، **والصدق وضده الكذب، والحق وضده الباطل**، والأمانة وضدها الخيانة، والإخلاص وضده الشوب، والشهامة وضدها البلادة، والفهم وضده الغباوة، **والمعرفة وضدها الإنكار**، والمداراة وضدها المكاشفة، وسلامة الغيب وضدها المماكرة، والكتمان وضده الإفشاء، **والصلاة وضدها الإضاعة، والصوم وضده الإفطار، والجهاد وضده النكول، والحج وضده نبذ الميثاق**، وصون الحديث وضده النميمة، **وبر الوالدين وضده العقوق**، والحقيقة وضدها الرياء، **والمعروف وضده المنكر**، والستر وضده التبرج، والتقية وضدها الإذاعة، والإنصاف وضده الحمية، والتهيئة وضدها البغي، والنظافة وضدها القذر، والحياء وضدها الجلع، والقصد وضده العدوان، والراحة وضدها التعب، والسهولة وضدها الصعوبة، **والبركة وضدها المحق، والعافية وضدها البلاء**، والقوام وضده المكاثرة، والحكمة وضدها الهواء، والوقار وضده الخفة، **والسعادة وضدها الشقاوة، والتوبة وضدها الإصرار، والاستغفار وضده الاغترار**، والمحافظة وضدها التهاون، **والدعاء وضده الاستنكاف**، والنشاط وضده الكسل، **والفرح وضده الحزن، والألفة وضدها الفرقة، والسخاء وضده البخل**؛ فلا تجتمع هذه الخصال كلّها من أجناد العقل إلاّ في نبي أو وصي نبي أو مؤمن قد امتحن الله قلبه للإيمان، وأما سائر ذلك من موالينا، فإنّ أحدهم لا يخلو من أن يكون فيه بعض هذه الجنود **حتى يستكمل**، وينقى من جنود الجهل، فعند ذلك يكون في الدرجة العليا مع الأنبياء والأوصياء، وإنّما يدرك ذلك بمعرفة العقل وجنوده وبمجانبة الجهل وجنوده، وفقنا الله وإياكم لطاعته ومرضاته»[(١)].اهـ.

قلت: حديث معتبر بالشواهد القويّة، وهذا الإسناد ضعيف على المشهور، رجاله ثقات إلاّ عليّ بن حديد بن حكيم، وثقه البعض، من أصحاب الكتب المشهورين البارزين، ترجم له الطوسي في الرجال والفهرست، والنجاشي في رجاله، من دون أدنى طعن؛ **ضعفه شيخنا في كتاب الاستبصار والتهذيب، وأنّه لا يعوّل على ما ينفرد بنقله.** على أنّه ممّن وثقه ابن قولويه في الكامل والقمي في التفسير توثيقاً عامّاً. عدا هذا هو من

---

(١) الكافي (ت: علي غفاري) ١: ٢٢ . دار الكتب الإسلاميّة، طهران .

مشايخ أحمد بن محمد بن عيسى الأشعري، أكثر الرواية عنه، وهو لا يروي إلاّ عن ثقة، ناهيك عن رواية الأجلاء عنه.

الزبدة: الإسناد معتبر في الشواهد دون كلام؛ فالرجل مقبول الرواية إذا لم يخالف، ولم يخالف فيما نحن فيه، بل يشهد له العقل والنقل في الجملة، وستأتيك بعض الشواهد الثابتة في العنوان الآتي.

قوله عليه السلام : (**الخير وهو وزير العقل، وجعل ضدّه الشر**) إذ الشر أمرٌ وجودي، وهو عبارة عمّا خلقه الله تعالى من الحجب الماديّة كما في: ﴿**خَتَمَ عَلَى سَمْعِهِ وَقَلْبِهِ وَجَعَلَ عَلَى بَصَرِهِ غِشَاوَةً**﴾ فهو ضدّ من حيث هو جوهر مادي خسيس وطرد عن عالم القرب والنور. ولا ينافي هذا أنّه عدم ملكة من حيث أنّ النفس الإنسانيّة مجمع الخير والشرّ بالقوّة، أي قادرة على هذا وعلى ذاك، لكن صدور أحدهما عن النفس بالفعل، عدمٌ لما يقابله؛ فصدور السخاء عن ذات النفس بالفعل، مانعٌ من صدور البخل عنها، عدمٌ له فيها، وكذا العكس.

بالجملة : (**الخير، العلم، الحلم، الإيمان، التسليم، الطاعة، المودة، الصدق، الحق، المعرفة، الصلاة، الصوم، الوكاة، الحج، المعروف، البركة، التوبة، السعادة ...**) جواهر قدسيّة، هي حيثيّات وتجليّات متكثرة لحقيقة العقل الواحدة، كما أنّ أضدادها حيثيّات جوهريّة متكثّرة لجوهر الجهل الذي هو عين الحجب الماديّة السافلة الخسيسة.

الزبدة: لا مانع عقلاً، مؤيّداً بالأخبار الثابتة نقلاً كما سيأتي، أن تتجسّم هذه الجواهر القدسيّة ببدن مثالي يسانخ حيثيّاتها العقليّة؛ ضرورة أنّها من شعب العقل، وشعبة الجوهر جوهر، كما أنّ عدمها جوهر مادي سافل من شعب جوهر الجهل، كالنفوس الأمّارة المحبوسة في أبدان من طينة سجيّن.

شواهد لخبر سماعة

أخرج الكليني عن ابن غالب، بإسناد حسن صحيح، عن الصادق قال: «**إنّ العلم خليل المؤمن، والحلم وزيره، والعقل أمير جنوده، والرفق أخوه، والبّر والده**»[1].

قلت: وهو شاهدٌ صحيح لخبر سماعة، ولو إجمالاً.

أخرج الكليني قال: حدثني عدة من أصحابنا، منهم: محمد بن يحيى العطار، عن أحمد بن محمد، عن الحسن بن محبوب، عن العلاء بن رزين، عن محمد بن مسلم، عن أبي جعفر عليه السلام قال: «**لما خلق الله العقل استنطقه، ثم قال له أقبل فأقبل، ثم قال له أدبر فأدبر، ثم قال: وعزتي و جلالي ما خلقت خلقاً هو أحب إليّ منك، ولا أكملتك إلاّ فيمن أحب، أما إنّي إيّاك آمر، وإيّاك أنهى، وإيّاك أعاقب، وإياك أثيب**»[2].

قلت: قطعيّ الصدور، وهذا الإسناد صحيحٌ بإجماع.

في قوله عليه السلام: (**ما خلقت خلقاً هو أحبّ إليّ منك**) تنبيه إلى أنّ العقل؛ لكونه الأحبّ، أوّل ما خلق الله سبحانه؛ وإلاّ لزم السفه الممتنع؛ ضرورة أنّ ترجيح غير المحبوب على المحبوب، أو المحبوب على الأحبّ، سفهٌ ممتنعٌ .

قوله عليه السلام: (**ولا أكملتك إلاّ فيمن أحب**) صريحٌ جدّاً أنّ للعقل الأوّل ، أو النور الأوّل، مراتب تشكيكيّة متكثرة في العوالم الثلاثة، لا تنافي وحدته البسيطة..؛ أدناها ما عند أهل النار من إدراك الألم كما في :﴿ **يَوْمَ تُقَلَّبُ وُجُوهُهُمْ فِي النَّارِ يَقُولُونَ يَا لَيْتَنَا أَطَعْنَا اللَّهَ وَأَطَعْنَا الرَّسُولَا**﴾ وأشدّ مراتبه ما كان في عالم النور والقدس والعرش.

روى الكليني أيضاً، عن معاوية بن وهب بإسناد صحيح باتفاق، قال: سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: «إنّ ممّا أوحى الله إلى موسى عليه السلام وأنزل عليه في التوراة: «**إنّي أنا الله لا إله إلا أنا، خلقت الخلق، وخلقت الخير وأجريته على يدي من**

---

(١) الكافي (ت: علي غفاري) ٢: ٢٣١ . دار الكتب الإسلاميّة، طهران .

(٢) الكافي (ت: علي غفاري) ٢: ٢٣١ . دار الكتب الإسلاميّة، طهران .

أحب؛ فطوبى لمن أجريته على يديه، وأنا الله لا إله إلا أنا، خلقت الخلق وخلقت الشر وأجريته على يدي من أريد؛ فويل لمن أجريته على يديه»[١].

وأخرجه عن علي بن إبراهيم، عن محمد بن عيسى، عن يونس، عن بكار بن كردم، عن مفضل بن عمر وعبد المؤمن الأنصاري، عن أبي عبد الله عليه السلام مثله[٢].

قلت: صحيح، وهذا الإسناد حسن، وبكار من مشايخ ابن أبي عمير، على أنّه من رواية الحسن وهو من أصحاب الإجماع.

قوله سبحانه: (**خلقتُ الخير**) بضميمة صحيح محمد بن مسلم، ظاهرٌ بل صريحٌ أنّه جوهر قدسي، بل هو عين العقل، أو هو شعبةٌ منه، أو هو وزيره كما في الخبر الآنف وغيره؛ فكلّ ما يصدق عليه أنّه خير وخُلُق حسن، فهو في حقيقته جوهرٌ عقلي، أو رتبة وجوديّة من سنخه، أوحيثيّة جوهريّة من حيثيّاته القدسيّة، ما شئت فعبّر .

قوله سبحانه: (**خلقت الخير، وأجريته على يدي من أحبّ**) صريحٌ أنّ الإجراء، إفاضة إلهيّة جوهريّة حدوثاً وبقاءً، ضرورة أنّه قوّة فاعلة، بها تتجلّى أصناف الخير وأنواعه في أفعال العباد، والعكس بالعكس في الشرّ .

قوله عليه السلام: (**وخلقت الشر**) أي: خلقت الحجب الماديّة، المانعة من الرقي والارتقاء؛ وفي بعض الأخبار الثابتة أنّ الله تعالى لم يبتدىء خلق جهنّم إلاّ بعد المعصية، وقد حدث هذا في عالم الملكوت.

وقد بيّنا سابقاً أنّ خلق حجب المادة مساوقٌ للطرد والإبعاد عن عالم النور؛ فالشر لأجل ذلك أمرٌ مادّي، ومعنى كونه عدماً انسلاخه عن النوريّة كما في جهنّم، وإلاّ فليس هو بعدم محض، كما قال عليه السلام: (**جعل الخير...، وجعل ضدّه الشر**).

---

(١) الكافي (ت: علي غفاري) ١ : ١٥٣ . دار الكتب الإسلامية، طهران.

(٢) الكافي (ت: علي غفاري) ١ : ١٥٤ . دار الكتب الإسلامية، طهران.

تجسّم حسن الخلق شاهداً لخبر سماعة!!

ممّا يشهد لخبر سماعة ما أخرجه الكليني بإسناده الصحيح، عن إبراهيم بن عبد الحميد، عن الصادق عليه السلام قال: «**أكمل النّاس عقلاً، أحسنهم خُلُقَاً**»(١).

وبإسناده الصحيح عن محمد بن مسلم، عن أبي جعفر الباقر عليه السلام قال: «**إنّ أكمل المؤمنين إيماناً، أحسنهم خُلُقَاً**»(٢).

مجموع الصحيحين، صريحٌ أنّ الإيمان عين العقل، أو حيثيّة جوهريّة من حيثيّاته، أو شعبة من شعبه، وكذا الخُلُق الحسن كما هو صريح خبر سماعة.

يدلّ على أنّ الخُلُق إفاضة جوهريّة ملكوتيّة، ما رواه الكليني عن إسحاق بن عمار، بإسناد صحيح على الأظهر بمحمد بن سنان، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «**إنّ الـخُلُقَ منيحةٌ يمنحها الله عز وجل خَلْقَه؛ فمنه سجيّة ومنه نيّة**»(٣).

قلت: وهو صريحٌ أنّ حسن الخلق إفاضة جوهريّة إلهيّة، من سنخ جوهر العقل.

قال إمام اللغة، ابن دريد الأزدي (٣٢١هـ): الخُلُق: ما طبع عليه الإنسان(٤).

وقال إمام اللغة، محمد بن أحمد الأزهري (٣٠٧هـ) عن أبي زيد: كريم الطبيعة والخليقة والسليقة: بمعنى واحد(٥).

وقال إمام اللغة الجوهري(٣٩٣هـ) في الصحاح: السَجِيَّةُ: الخُلُقُ والطبيعة(٦).

---

(١) الكافي (ت: علي غفاري) ٢: ٢٣١ . دار الكتب الإسلاميّة، طهران .

(٢) الكافي (ت: علي غفاري) ٢: ١٠٠ . دار الكتب الإسلاميّة، طهران .

(٣) الكافي (ت: علي غفاري) ٢: ١٠١ . دار الكتب الإسلاميّة، طهران .

(٤) جمهرة اللغة(رمزي بعلبكي) ١: ٦١٨. دارالعلم للملايين، لبنان.الطبعة الأولى ١٩٨٧م.

(٥) تهذيب اللغة(محمد عوض)٧: ١٧. دار إحياء التراث العربي ، بيروت. الطبعة الأولى٢٠٠١م.

(٦) الصحاح(ت: أحمد عطار) ٦: ٢٣٧٢. دار العلم للملايين. طبعة رابعة١٩٨٧م.

وقال الأزهري أيضاً: قال المفسرون في قول الله جل وعز ﴿**وَمَا لَهُ فِي الْآخِرَة من خلاق**﴾ : الخلاق: النصيب من الخير(١).

اتّضح ممّا تقدّم، بما لا يقبل الريب، أنّ حسن الخلق جوهرٌ قدسيّ؛ ضرورة كونه شعبة من شعب العقل، أو مرتبة وجوديّة من مراتبه الشريفة، والعقل عند جمهور أهل التحقيق من الحكماء والمتكلمين جوهرٌ قدسي إجماعاً واتفاقاً وضرورةً، نقلاً وعقلاً .

أخرج الكليني رضي الله عنه بإسناد صحيح على الأظهر، عن السجاد عليه السلام قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله: «**ما يوضع في ميزان امرء يوم القيامة، أفضل من حسن الخلق**»(٢).

قال المجلسي الثاني رضي الله عنه: هو ممّا يستدل به على تجسّم الأعمال(٣).

وأخرج الكليني عن أبي ولاد الحناط بإسناد صحيح، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: **أربع من كنّ فيه كمل إيمانه، وإن كان من قرنه إلى قدمه ذنوباً، لم ينقصه ذلك؛ «الصدق، وأداء الأمانة، والحياء، وحسن الخلق**»(٤).

قلت: وهو ظاهرٌ أنّ حسن الخلق جوهرٌ قدسي، أو مرتبة من مراتب العقل الوجوديّة؛ وقد مضى في النصوص الثابتة أنّ الإيمان روحٌ قدسيّة.

وأخرج أيضاً عن عنبسة العابد بإسناد صحيح، قال: قال لي أبو عبد الله عليه السلام: «**ما يقدم المؤمن على الله عز وجل بعمل بعد الفرائض، أحبّ إلى الله تعالى من أن يسع الناس بخلقه**»(٥).

الزبدة: لا مانع من تمثلين وتجسّمين، بل هما متعينان على الأظهر(١):

---

(١) تهذيب اللغة(محمد عوض)٧: ١٧ . دار إحياء التراث العربي ، بيروت. الطبعة الأولى٢٠٠١م.

(٢)الكافي (ت: علي غفاري) ٢: ٩٩ .دار الكتب الإسلامية، طهران .

(٣) مرآة العقول ١٤: ٢١٣. دار الكتب الإسلاميّة . طهران. الطبعة الثانية ١٤٠٤هـ.

(٤)الكافي (ت: علي غفاري) ٢: ١٠٠ .دار الكتب الإسلامية، طهران .

(٥)الكافي (ت: علي غفاري) ٢: ١٠٠ .دار الكتب الإسلامية، طهران .

الأول: التمثل التنزلي لحسن الخلق، أو لجوهر العقل في مرتبة حسن الخلق؛ لغرض الإفاضة؛ إذ العقل في مرتبة الملكوت الأدنى، لا بد أن يتعلق ببدن مثالي تنزلي.

الثاني: تجسمّ النفس حسنة الخلق، بهيئة مثاليّة حسنة بهيّة، تسانخ جوهر العقل في مرتبة حسن الخلق.

والذي يظهر من مجموع ما تقدّم في ذلك، أنّ جوهر الخُلُق الحسن، الذي هو رتبة وجودية أدنى من مراتب العقل النوري، أو قوّة من قواه الخمس والسبعين، هو من يفيض النفس الخلوقة بنحو الإعداد، على النفس الإنسانيّة المنفعلة بهذه الملكة؛ ليفاض عليها أولاً: جوهر الخلق. وثانياً: ليفاض عليها بدناً مثاليّاً مسانخاً لها، يكون ظلاً ورقيقةً لها(٢).

وقد بيّنا كثيراً أنّ معنى الإفاضة الخيريّة، رفع الحجب الماديّة؛ لقوله عليه السلام: (**وأمّا سائر ذلك من موالينا، فإنّ أحدهم لا يخلو من أن يكون فيه بعض هذه الجنود حتى يستكمل، ويُنَقّى من جنود الجهل**) فمعنى محو الذنب بإيجاز: تنزيه النفس عن حجب المادّة الخسيسة المسانخة لهذا الذنب أو ذاك؛ جنساً أو نوعاً أو صنفاً؛ فاستوعب جيّداً.

---

(١) إذ الإفاضتان النفسيّة أولاً والبدنيّة ثانياً، على النفس الإنسانيّة المنفعلة بالملكة، ممتنعان إلاّ بوجود سنخ المفيض الإعدادي، وهو العقل في مرتبة حسن الخلق..، فلقد قضى الله تعالى أن يكون العقل بنفسه، أو بواسطة شعبة من شعبه، هو من يفيض الوجود على ما دونه، والكلام هو الكلام في الجهل عكساً، وقد تقدّم الكلام تحت عنوان الإفاضة الإعداديّة، وإنّما قضى الله تعالى بذلك لحكمة الابتلاء: ﴿لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى اللهِ حُجَّةٌ بَعْدَ الرُّسُلِ﴾ كما فصلنا ذلك في كتابينا البداء والذر وغيرهما.

(٢) لا على معنى التراخي، بل اللزوم؛ ضرورة أنّ حقيقة النفس الملكوتيّة على ما هو الحقّ، تعلّقها ببدن مثالي، وإلاّ فليست هي بنفس، وكذا الكلام في تعلّق النفس الإنسانيّة في هذه النشأة ببدن دنيوي؛ فإنّه واجب، وإلاّ فلا وجود للنفس الدنيويّة في عالم الدنيا، وهذا معنى ما يصرّ عليه صدرالمتألهين في قوله الشريف: (النفس جسمانيّة الحدوث...) فمقصوده الشريف ما ذكرناه.

وفي هذا أخرج الكليني عن عبد الله بن سنان، بإسناده الصحيح ، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «**إنّ الخلق الحسن يميث الخطيئة، كما تميث الشمس الجليد**»[١].

وهو صريحٌ أن نفس أعمال الخير، أو أعمال العقل، أو الأخلاق، ما شئت فعبّر، ماحية للذنوب[٢]، من حيث كونها طاعة وانقياد وإيمان وتسليم؛ إذ الطاعة والإنقياد والتسليم من شعب العقل كما هو صريح نصّ سماعة وغيره.

بالجملة: النص صريحٌ أنّ بين العمل والجزاء، ثواباً أو عقاباً، ملازمة ذاتيّة، لكن لا مطلقاً، وإنّما من حيث كون العمل طاعة وانقياد أو معصية وتجرٍ، وإلاّ فهو كما قال الكمباني رضي الله عنه مقتض للجزاء، لا علّة تامّة؛ لتوقفه على أمرين :

أولاً: الشرط.

وهو استعداد النفس للطاعة والمعصية؛ إذ المجنون والمكره والمضطر، لا يصدق على أفعاله أنّها طاعة أو معصية؛ فلا لزوم ولا عينيّة بين فعله وجزائه، وإنّما اقتضاء .

ثانياً: على عدم المانع.

وهو وصول البيان قرآناً أو سنّة عن الشارع، وإلاّ فلا طاعة ولا معصية في الشرعيّات البيانيّة من دون بيان؛ إذ هو مع عدم البيان من السالبة بانتفاء الموضوع.

الزبدة: لزوم الجزاء للعمل، إنّما هو مع استعداد النفس ووصول البيان، وقد مضى أنّ اللزوم، على قسمين:

الأول: اللزوم المستقر الأبدي في فرض رسوخ الملكة المانعة من عدمها.

الثاني: اللزوم المتزلزل، في فرض عدم رسوخ الملكة؛ فيجامع التوبة والشفاعة.

---

(١) الكافي (ت: علي غفاري) ١: ١١ . دار الكتب الإسلاميّة، طهران .

(٢) اتضح أنّ محو الذنب يعني: إفاضة نوريّة عقليّة، والتي هي عين التنزه عن خسّة الحجب الماديّة.

النص في تجسّم الصلاة و... والولاية.

أخرج البرقي (٢٧٤هـ) بإسناد في أعلى درجات الصحّة، عن أبيه، عن عبد الرحمن بن نجران وأحمد بن أبي نصر، عن عاصم بن حميد، عن أبي بصير، عن أحدهما عليهما السلام قال: «**إذا مات العبد المؤمن، دخل معه في قبره ستة صور**، فيهن صورة هي أحسنهن وجهاً، وأبهاهنّ هيئة، وأطيبهن ريحاً، وأنظفهن صورة».

قال عليه السلام: «**فتقف صورة عن يمينه**، وأخرى عن يساره، وأخرى بين يديه، وأخرى خلفه، وأخرى عند رجليه، ويقف التي هي أحسنهن فوق رأسه، فإن أتى عن يمينه، منعته التي عن يمينه، ثمّ كذلك إلى أن يؤتى من الجهات الست.

فتقول أحسنهن صورة: من أنتم جزاكم الله عني خيراً؟!.

فتقول التي عن يمين العبد: أنا الصلاة، وتقول التي عن يساره: أنا الزكاة، وتقول التي بين يديه: أنا الصيام، وتقول التي خلفه: أنا الحج والعمرة، وتقول التي عند رجليه: أنا بِرّ من وصلت من إخوانك، ثمّ يقلن: من أنت، فأنت أحسننا وجهاً، وأطيبنا ريحاً، وأبهانا هيئة؟!.

فتقول: «**أنا الولاية لآل محمد صلوات الله عليه وعليهم**»[1].

قلنا: يمتنع تجسّم الولاية، بما هي عملٌ، أي: بما هي متابعة عمليّة لأهل البيت عليهم السلام؛ لأنّها عرضٌ، والعرض بما هو كذلك يمتنع تجسّمّه وتجوهره، ناهيك عن أنّ العمل الولائي حركات فانية متصرّمة، يمتنع عودها بعينها.

المتجسّم أو المتمثّل أو المتجلبب على الحقيقة، هو النفس الإنسانيّة الولائيّة، المنفعلة بمتابعة محمد وآل محمد عليهم السلام، المتغيرة جوهريّاً بما أفيض عليها من جوهر الولاء العقلي أولاً. وثانياً: بدن المثال الولائي المسانخ لملكة المولاة والمتابعة.

(١) المحاسن(ت: جلال الحسيني) ١ : ٢٨٨. دار الكتب الإسلاميّة، طهران.

مع التنبيه الشديد إلى أنّ كلّ نفس موالية، كنفس سلمان وعمّار، متميزة عن الأخرى في مرتبة هذه الملكة، شدّةً وضعفاً، يتبع ذلك تمايز بدن أحدهما المثالي عن الآخر؛ ضرورة أنّ البدن ظل النفس شدّة أو ضعفاً، خيراً أو شرّاً؛ فسلمان روحاً وبدناً أشرف ممّن دونه من الشيعة، وإن كان الجميع يشترك في السنخ الجنتي.

وفي الحقيقة لدينا هيهنا تمثّلان وتجسّمان، أحدهما في طول الآخر، بل إنّ أحدهما علّة إعداديّة للآخر، كالآتي:

الأوّل: تجسّم النفس ببدن مثالي، مسانخ لحقيقتها بعد تغيّرها الجوهري الناتج عن انفعالها بملكة الولاء ، أي: متابعة محمد وآل محمد عليهم السلام العمليّة.

الثاني: **تجسّم نفس الولاية** بما هي جوهر قدسي، ونور ملائكي، **ببدن مثالي**؛ ضرورة أنّ الولاية، كما ورد في النصوص الثابتة في فصل سابق، عين الإيمان، والإيمان عين السكينة، والسكينة عين الروح القدس، وهو عين العقل، غاية الأمر أنّ نحو وجودها مختلف في العالم الواحد أو في العوالم؛ ففي عالم العقل هي عقل فعال، وفي عالم الملكوت والنفوس العلويّة ذاتٌ ملائكيّة جامعة، وروحٌ قدسيّة مدبّرة، تفيض على الموالين قوّة متابعة محمد وآل محمد، كلٌّ حسب استعداده المترتب على انفعال نفسه، كما في تمثّلات جبرائيل في عالم الملكوت حينما يفيض على الأنبياء الوحي.

وقد مضى في صحيح جابر الجعفي، عن الباقر عليه السلام قال: «إنّ الله خلق المؤمن من طينة الجنان، **وأجرى فيهم من ريحٌ روحه...**» [1]. فهو بضميمة أخبار العقل، كالصريح أنّ الله تعالى يفيض على المؤمن الموالي جوهراً ولائياً عقليّاً، أو مرتبة من مراتبه، بنحو الإفاضة الإعداديّة، كما تقدّم في جوهر السرور.

فالولاية، بما هي جوهر عقلي أو شعبة من شعبه العَرْضِيّة، لها أن تتنزّل إلى الملكوت فتتجسّم ببدن مثالي، لتفيض على الموالين بنحو الإفاضة الإعداديّة، كلٌّ حسب

---

(١) المحاسن(ت: جلال الحسيني) ١: ١٣٣ . دار الكتب الإسلاميّة ، طهران .

استعداده، روحاً ولائياً نورياً مسانخاً لجوهرها القدسي، ليرتقي في سلّم الولاية والإيمان والسعادة واللذة والعقل أكثر فأكثر .

والكلام هو الكلام في الصلاة والزكاة والطاعة والعلم وبقيّة شعب العقل، فهي كما هو صريح خبر سماعة وغيره، جواهر عقليّة من سنخ العقل؛ وعليه فكلّها تتجسّم لتفيض على المصلين والمطيعين والمستغفرين ما يرفعهم في الارتقاء.

ويلزم التنبيه إلى أنّ شعب العقل السبعين، هي عقولٌ عَرْضيّة قياساً إلى بعضها، وطوليّةً بالنسبة إلى نفس العقل.

فخبر سماعة : (**الإيمان وضده الكفر**...، والعلم وضده الجهل ...، **والطاعة وضدها المعصية**...، والحق وضده الباطل...، **والمعرفة** وضدها الإنكار...، **والصلاة وضدها الإضاعة، والصوم وضده الإفطار، والجهاد وضده النكول، والاستغفار** وضده الاغترار...، **والدعاء** وضده الاستنكاف، **والسخاء وضده البخل**...) كالصريح في أنّ نسبتها إلى بعضها عرضيّة في الجملة، وطوليّة بالنسبة إلى نفس العقل.

نظير أرواح النفس العرضيّة بالنسبة إلى النفس، كما في صحيح الجعفي عن الصادق عليه السلام: «وجعل في المؤمنين **أربعة أرواح: روح الإيمان**...، **وروح القوة**...، **وروح الشهوة**، فبه اشتهوا طاعة الله، وجعل فيهم **روح المدرج**...»[1] فكثرة أرواح النفس العرضيّة لا تنافي وحدانيّتها، كما لا تنافي أنّها في طولها، وكذا الكلام في شعب العقل؛ فكثرتها العرضيّة لا تنافي وحدة العقل أولاً ، ولا أنّها في طوله.

وعجيبٌ من السيد الطباطبائي رضي الله عنه، أنكر في البداية والنهاية، الدليل على وجود العقول العرضيّة المدبرة لأفرادها، مع ظهور خبر سماعة وشواهده الكثيرة على عرضيّة كثير من شعب العقل قياساً ببعضها .

---

(١) الكافي(ت: علي غفاري)١: ٢٧٢ . دار الكتب الإسلاميّة طهران .

حديث أسماء بنت أبي بكر شاهداً

أخرج أهل السنّة واللفظ للإمام أحمد بن حنبل(٢٤١هـ) قال: حدثنا حجين بن المثنى، قال: حدثنا عبد العزيز يعني ابن أبي سلمة الماجشون، عن محمد يعني ابن المنكدر، قال: كانت أسماء، تحدث عن النبي صلى الله عليه وسلم، قالت: قال: «إذا دخل الإنسان قبره، فإن كان مؤمناً، **أحفّ به عمله..؛ الصلاة والصيام**؛ فيأتيه الملك من نحو الصلاة، فترده، ومن نحو الصيام، فيرده»(١).

قال الإمام الهيثمي في مجمعه الزوائد: رجال أحمد رجال الصحيح (٢).

وأخرج أخرج أهل السنة واللفظ للإمام أحمد بن حنبل (٢٤١هـ) قال: حدثنا أبو سعيد مولى بني هاشم، حدثنا عباد بن راشد، حدثنا الحسن، حدثنا أبو هريرة إذا ذاك ونحن بالمدينة قال: قال رسول الله صلي الله عليه وسلم: «تجيء الأعمال يوم القيامة..؛ فتجيء الصلاة فتقول: يا رب أنا الصلاة، فيقول إنّك على خير، فتجيء الصدقة فتقول: يا رب أنا الصدقة فيقول: إنّك على خير، ثم يجيء الصيام فيقول: يا رب أنا الصيام فيقول: إنّك على خير، ثم تجيء الأعمال على ذلك، فيقول الله عز وجل: إنّك على خير، ثم يجيء الإِسلام فيقول: يا رب أنت السلام وأنا الإِسلام، فيقول الله عز وجل: إنّكِ على خير، بك اليوم آخذ وبك أعطى، فقال الله عز وجلِ في كتابه: ﴿وَمَنْ يَبْتَغِ غَيْرَ الْإِسْلَامِ دِينًا فَلَنْ يُقْبَلَ مِنْهُ وَهُوَ فِي الْآخِرَةِ مِنَ الْخَاسِرِينَ﴾ قال أبو عبد الرحمن: عباد بن راشد ثقَة، ولكن الحسن لم يسمع من أبي هريرة.

قال الإمام أحمد محمد شاكر: إسناده صحيح(٣) .

---

(١) مسند أحمد (شعيب الأرنؤوط)٤٤: ٥٣٥، رقم: ٢٦٩٧٦.مؤسسة الرسالة. طبعة أولى ٢٠٠١م.

(٢) مجمع الزوائد (ت: حسام القدسي) ٣: ٥١، رقم: ٤٢٦٨ . مكتبة القدسي القاهرة.

(٣) مسند أحمد (أحمد شاكر) ٨: ٤٠٦، رقم: ٨٧٢٧. دار الحديث القاهرة، الطبعة الأولى ١٩٩٥م.

وقال الإمام الهيثمي(٨٠٧هـ) في المجمع: وفيه عباد بن راشد، وثقه أبو حاتم وغيره، وضعفه جماعة، وبقية رجال أحمد رجال الصحيح[١].

قلت: قيل عدا ذلك بأنّ الإسناد منقطع؛ فالحسن البصري لم يسمع من أبي هريرة، وفيه أنّه عاصره قطعاً، ولا دليل قطعياً على أنّه لم يسمع منه.

الحاصل: لدينا تجسمان:

الأوّل: تجسّم جوهر الصلاة...؛ كونه شعبة من شعب جوهر العقل، وهذا هو ما يفيض على النفس المصليّة، جوهراً صلاتيّاً عقليّاً[٢]، بنحو الإعداد.

الثاني: تجسّم النفس المصليّة، بجلباب مثالي صلاتي مسانخ لها.

ننبّه، وقد نبّهنا كثيراً، أنّ لكلّ نفس، مصليّة أو صائمة، متكثرة بالعدد، كزيد وعمرو، بدنها المثالي الخاص بها؛ كونه يسانخها بخصوصها ظلاً لها؛ فجوهر الصلاة العقلي، جوهر مشكك، مراتب إفاضاته مختلفة باختلاف استعداد المصلين؛ فكما أنّ لزيد وعمرو، بدناً دنيويّاً خاصّاً لكلّ منهما، فكذلك الأمر في الآخرة، تبعاً لمقدار ما أفيض على كل نفس من نور الصلاة؛ لذلك لا توجد نفسان تتماثلان من كلّ جهة، فكذا أبدانهما من حيث كونهما رقيقة وظلاً وتبعاً وترجمة تامّة لنفسيهما، فاحفظ.

وهل يكون للنفس خمسة وسبعون بدناً مثالياً بعدد شعب العقل؟!. قلنا:

أولاً: لا مانع منه عقلاً ولا شرعاً، وقد تقدم الكلام في فصل سابق أنّ كثرة الجلابيب لا ينافي وحدة الحقيقة، كما في كثرة تمثلات منكر ونكير في آن واحد.

وثانياً: لا مانع من أن يكون للنفس الكاملة بدنٌ واحد فيه كلّ سمات جنود العقل وشعبه الملكوتيّة، والكلام هو الكلام في جنود الجهل، وقد مضى بحثه.

---

(١) مجمع الزوائد ومنبع الفوائد (حسام القدسي) ١٠: ٣٤٥، رقم: ١٨٣٦٧. مكتبة القدسي، القاهرة.

(٢) يدل على جوهريّته أنّه قوّة فعليّة تحرّك العبد إلى الصلاة، والقوة الفعليّة جوهرٌ إجماعاً.

نّص في إطفاء النّار بالصلاة حالاً لا استقبالاً.

أخرج الصدوق رضي الله عنه: (٣٨١هـ) قال: حدّثنا محمد بن موسى بن المتوكل ري الله عنه، عن علي بن الحسين السعد آبادي. عن أحمد بن أبي عبد الله البرقي، عن أبيه، عن عبيد الله بن عبد الله الدهقان، عن واصل بن سليمان، عن عبد الله بن سنان، عن الصادق، عن آبائه عليهم السلام قال: قال النبي صلى الله عليه واله: ما من صلاة يحضر وقتها، إلاّ نادى ملك بين يدي الناس: أيّها الناس، **قوموا إلى نيرانكم التي أو قدتموها على ظهوركم، فأطفئوها بصلاتكم**»[1].

وقد أرسله الصدوق في الفقيه جازماً قال: قال النبي صلى الله عليه وآله ...»[2].

وأخرجه الشيخ الطوسي في كتاب التهذيب عن سعد عن موسى بن جعفر عن بعض أصحابنا عن عبيد الله ابن عبد الله الدهقان به مثاله[3].

قلت: الحديث معتبر عندي لجزم الصدوق وكذا الشهيد في الذكرى، وغيرهما في غيرهما رضي الله عنهم، وإسناداه أعلاه وإن كانا مضعّفان بالدهقان على المشهور، لكن الحديث لم يتركه أحد من أصحابنا رضي الله عنهم، بل أهل القبلة، في الاستدلال على استحباب تعجيل الصلاة.

وقد رواه أهل السنّة بإسناد رجاله ثقات، إلاّ يحيى بن زهير، فجهول الحال؛ قال الهيثمي: رواه الطبراني في الأوسط والصغير، وقال: تفرد به يحيى بن زهير القرشي. قلت: ولم أجد من ذكره إلّا أنّه روى عن أزهر بن سعد السمان، وروى عنه يعقوب بن إسحاق المخرمي، وبقية رجاله رجال الصحيح[4].

---

(١) أمالي الصدوق: ٥٨٦. مؤسّسة البعثة ، قم. الطبعة الأولى ١٤١٧هـ.

(٢) من لا يحضره الفقيه(ت: علي غفاري)١: ٢٠٨. مؤسسة النشر الإسلامي، قم.

(٣) تهذيب الأحكام(حسن الخرسان)٢:٢٣٨.دار الكتب الإسلاميّة،طهران.طبعة رابعة١٣٦٥هـ.

(٤) مجمع الزوائد(ت: حسام القدسي) ١: ٢٩٩، رقم: ١٦٥٩. مكتبة القدسي، القاهرة.

قال المجلسي الأوّل (١٠٧٠هـ) في الروضة: « **قوموا إلى نيرانكم** » أي سيئاتكم التي هي النيران، أو مثلها، أو سببها «**فأطفئوها بصلاتكم**» أي بنورها أو بمائها؛ فإنّ الحسنات يذهبن السيئات، كما ورد في الأخبار الكثيرة أنّ الحسنات سيما الصلوات مكفرة للسيئات مطلقاً أو الصغائر[١].

قلت: قد مضى قول الشيخ البهائي رضي الله عنه: قوله: «**إلى نيرانكم**» له وجه آخر مبني على تجسّم الأعمال...، فيكون مجازاً مرسلا علاقته تسمية الشيء باسم ما يؤل إليه. وقد عرفت أنّه رضي الله عنه، تراجع عنه على الظاهر في نفس كتابه الأربعين، وإلّا فالمجاز ينافي القول بالتجسّم تماماً.

والصحيح أنّ الصلاة جوهرٌ قدسي، كونها جوهرٌ عقلي، فلا مانع من أن تتجسّم بهيئة نوريّة وجلباب مثالي، وأمّا: (**فأطفئوها بصلاتكم**) فلأنّ الصلاة نور، والنور علّة وجود النار، كما نطقت الأخبار، ويمتنع أنّ يؤثّر المعلول في علّته، وإنّما بالعكس وهو تأثير التور في النار؛ فلو دخل المعصوم النار لانطفأت بنوره كما في الأخبار القطعيّة.

وقوله صلّى الله عليه وآله: (**قوموا إلى نيرانكم التي أو قدتموها على ظهوركم، فأطفئوها بصلاتكم**) صريحٌ جدّاً في عينيّة الجزاء للعمل حالاً واستقبالاً، لا استقبالاً فقط كما زعم أهل المجاز، إذ اللجوء للمجاز مع إمكان الحقيقة لا يسوغ إجماعاً.

مع التنبيه إلى أنّ القول بالعينيّة واللزوم، لا ينافي التوبة والشفاعة؛ ضرورة أنّ: ﴿**إِنَّ الْحَسَنَاتِ يُذْهِبْنَ السَّيِّئَاتِ**﴾ اللهمّ إلاّ ﴿**الَّذِينَ كَفَرُوا سَوَاءٌ عَلَيْهِمْ أَأَنْذَرْتَهُمْ أَمْ لَمْ تُنْذِرْهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ**﴾ وقد مضى الكلام في هذا مبسوطاً.

---

(١) روضة المتقين(ت: حسين كرماني وعلي بناه)٢: ٣٧. بنياد فرهنك إسلامي.

النصّ في تجسّم ملكة البخل ثعباناً !!

أخرج الكليني عن محمد بن مسلم، إسناده صحيح دون كلام، قال: سألت أبا جعفر عليه السلام عن قول الله عز وجل: ﴿**سَيُطَوَّقُونَ مَا بَخِلُوا بِهِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ**﴾ ؟!!

قال: «ما من عبد منع من زكاة ماله شيئاً إلاّ جعل الله له ذلك، يوم القيامة، **ثعباناً** من نار، يطوّق في عنقه، ينهش من لحمه، حتى يفرغ من الحساب، وهو قول الله عز وجل: ﴿**سَيُطَوَّقُونَ مَا بَخِلُوا بِهِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ**﴾ قال: ما بخلوا به من الزكاة»[1].

ورواه الصدوق(٣٨١هـ) قال: حدثني أبي قال: حدثني سعد بن عبد الله، عن يعقوب بن يزيد، عن ابن أبي عمير، عن ابن مسكان به مثله[2] .

وروى الكليني رضي الله عنه، عن علي بن إبراهيم، عن أبيه، عن محمد بن خالد، عن خلف بن حماد، عن حريز قال: قال أبو عبد الله عليه السلام: «ما من ذي مالٍ، ذهب أو فضة، يمنع زكاة ماله، إلاّ حبسه الله عز وجل يوم القيامة بقاع قرقر، وسلط عليه شجاعاً أقرع، يريده وهو يحيد عنه، فإذا رأى أنّه لا مخلص له منه، أمكنه من يده فقضمها كما يقضم الفجل، ثمّ يصير طوقاً في عنقه؛ وذلك قول الله عز وجل: ﴿**سَيُطَوَّقُونَ مَا بَخِلُوا بِهِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ**﴾[3] وما من ذي مالٍ، إبلٍ أو غنمٍ أو بقرٍ يمنع زكاة ماله، إلاّ حبسه الله يوم القيامة بقاع قرقر، يطؤه كلّ ذات ظلف بظلفها، وينهشه كلّ ذات ناب بنابها، وما من ذي مال، نخلٍ أو كرمٍ أو زرعٍ، يمنع زكاتها، إلاّ طوقه الله، ريعة أرضه، إلى سبع أرضين إلى يوم القيامة»[4].

قلت: إسناده حسن صحيح . والريعة: الأصل.

---

(١) الكافي (ت: علي غفاري) ٣: ٥٠٤ . دار الكتب الإسلامية، طهران.

(٢) ثواب الأعمال(حسين الأعلمي): ٢٧٨. مطبعة سليمان زادة، ايران . طبعة خامسة ١٤٣١ هـ.

(٣) سورة ال عمران: ١٨٠.

(٤) الكافي (ت: علي غفاري) ٣: ٥٠٦ . دار الكتب الإسلامية، طهران.

أحسب أنّ المعنى، وإن كان ظريفاً جدّاً، قد أتّضح ممّا حررناه آنفاً، ولا بأس بإيجازه فيما نحن فيه بعدة أمور:

الأوّل: ذكرنا في فصل سابق أنّ الإفاضة الارتقائيّة في جانب الخير، قد تكون بواسطة الملائكة والعقول الفعالة، وأمّا الإفاضة التسافليّة، فإنّما تكون بواسطة الشيطان، بمعنى أنّ الملائكة بأمر الله تعالى، ترفع أجنحتها عمّن لا ترتجى منه توبة؛ وهو من كانت معصيته راسخة مانعة من عدمها، ليكون مسرحاً يتلعّب به الشيطان كيفما شاء، كما قال سبحانه: ﴿**إِنَّ عِبَادِي لَيْسَ لَكَ عَلَيْهِمْ سُلْطَانٌ إِلَّا مَنِ اتَّبَعَكَ مِنَ الْغَاوِينَ**﴾.

الثاني: المتجسّم شيئان أو جوهران :

أولاً: **تجسّم جوهر البخل ثعباناً**؛ إذ البخل: جوهر سجيني سافل من سنخ جوهر الشرّ والجهل(١)، كما هو صريح خبر سماعة الماضي، قبال السخاء الذي هو جوهر جنّتي، من جنود الخير والعقل؛ فهذا الجوهر الجهنمي سيتجسّم ثعباناً.

وهذا نظير قوله تعالى: ﴿**فَلَمَّا عَتَوْا عَنْ مَا نُهُوا عَنْهُ قُلْنَا لَهُمْ كُونُوا قِرَدَةً خَاسِئِينَ**﴾ الصريح في جوهريّة العتو والاعتداء؛ كونه كما هو صريح خبر سماعة، من شعب الشر والجهل الجهنميين، وصورته الخسيسة هي القرديّة كما نصّ القرآن.

ثانياً: تجسّم النفس البخيلة، المانعة من الزكاة، ببدن ثعبانيّ؛ فإنّه يفاض عليها بدناً ثعبانيّاً مسانخاً للنفس الثعبانيّة المفاضة على نفس البخيل نتيجة انفعالها بملكة البخل .

فليس المتجسم على الحقيقة هو ملكة البخل بما هي كيف نفساني، وإنّما النفس المنفعلة بها، التي استعدّت جرّاء ذلك لأن يفاض عليها نفساً ثعبانيّة أولاً، ومن ثمّ ليفاض عليها بدناً مثالياً بجلباب وصورةٍ وهيئة ثعبانيّة ثانياً؛ ضرورة أنّ البدن ظلّ للنفس، رقيقةٌ لحقيقتها، تبعٌ لها تبعيّة الفعل للفاعل، والرقيقة للحقيقة.

---

(١) حسبنا لنعي هذا أنّ البخل فعليّة في النفس مانعة من السخاء، والفعليّة جوهر باتفاق.

ولا يتنافى التجسمان؛ لتسانخهما الجهنمي؛ فجوهر البخل واسطة فيض لكلّ نفسٍ بخيلة مانعة من الزكاة، نظيره ما ورد معتبراً في النصوص الثابتة، أنّ لحوم الإبل المسلوبة من عسكر سيّد الشهداء يوم كربلاء التهبت ناراً؛ إذ القتلة مصداق جليّ لقوله تعالى: ﴿**إِنَّ الَّذِينَ يَأْكُلُونَ أَمْوَالَ الْيَتَامَى ظُلْمًا إِنَّمَا يَأْكُلُونَ فِي بُطُونِهِمْ نَارًا وَسَيَصْلَوْنَ سَعِيرًا**﴾ فأحدهما من سنخ الآخر، وكلاهما من سنخ جهنّم .

قال الإمام الذهبي في هذا الصدد –جازماً– قال ابن عيينة (=سفيان): حدثتني جدّتي قالت: لقد رأيت اللحم كأنّ فيه النّار حين قتل الحسين[1].

الثالث: قوله تعالى: ﴿**سَيُطَوَّقُونَ مَا بَخِلُوا بِهِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ**﴾ ظاهرٌ في أنّ البخل عند هؤلاء ملكة راسخة أبديّة لا تتخلّف، ولا تجامع عدمها؛ فالنسبة بين التطويق وبين آثار ملكة البخل، نسبة المعلول إلى علّته التامّة الأبديّة فيما قضى الله تعالى؛ لوجود الشرط وعدم المانع؛ أي: ملكة النفس الراسخة، ووصول البيان، والآية صريحة في ذلك.

الرابع: قوله عليه السلام: (ما من عبد منع...، إلاّ **جعل الله** تعالى له ذلك، يوم القيامة، **ثعباناً**) صريحٌ جدّاً في الجعل الجوهري، أي: الإفاضة النفسيّة الجوهريّة الثعبانيّة على النفس الإنسانيّة المنفعلة بهذه الملكة الخسيسة، وهذا لا ينافي أن يتجسّم نفس جوهر البخل، وهو جوهر سجيني جهنّمي، إلى ثعبان هو الآخر؛ ليفيض على صاحبه المتصوّر بالثعبانيّة، بنحو الإفاضة الإعداديّة، مزيداً من الآلام.

الخامس: الإفاضة الإعداديّة لجوهر البخل، وكذا كلّ جواهر الشرّ، ممتنعة إلاّ بواسطة الملائكة بإذن الله تعالى؛ ضرورة أنّ هذه الجواهر لا فعليّة لها إلاّ إذا طرد الملائكة النفوس البخيلة من عالم النور إلى عالم المادة، بأن ترفع اجنحتها عنه، كما ورد في النصوص الثابتة، فحينذاك تكون مسرحاً للإفاضة الشريّة، فاستوعب هذا جيّداً.

---

(١) تاريخ الإسلام: ١٦ حوادث سنة ٦١ هـ .

كلمة للفيض الكاشاني رضي الله عنه

مضى أوّل هذا الفصل صحيح سويد بن غفلة عن أمير المؤمنين عليه السلام قال: (ويسلط اللهَّ عليه حيات **الأرض** وعقاربها وهوامها، فتنهشه حتى يبعثه اللهُ من قبره).

قال (١٠٩١هـ) رضوان الله عليه: وإنّما أضاف الحيات والعقارب إلى الأرض، **مع أنّهما من عالم الملكوت، لا تشاهد بهذه الأعين**، كسائر أمور ما بعد الموت؛ لأنّ مظاهر أفعالها إنّما هي الأجساد، بما هي أجساد، دون الأرواح بما هي أرواح، والأجساد بالإضافة إلى الأرواح، كالأرض بالنسبة إلى السماء؛ لسفولها وعلو ذلك.

ويخطر بالبال في تأويل هذا الخبر، وما في معناه، ممّا يأتي ذكره، أنّ **المُنْكر عبارة عن جملة الأعمال المنكرة التي فعلها الإنسان في الدنيا، فتمثلت في الآخرة بصورة مناسبة لها،** مأخوذ ممّا هو وصف الأفعال في الشرع، أعني: المذكور في مقابلة المعروف، والنكير هو الإنكار لغة. ولا يبعد أن يكون الإنسان، إذا رأى فعله المنكر في تلك الحال، أنكره ووبخ نفسه عليه، **فتُمثُّلُ تلك الهيئة الإنكارية، أو مبدؤها من النفس،** بمثال مناسب لتلك النشأة...؛ ثمّ إنّ هذا الإنكار من النفس لذلك المنكر، يحملها على أن تلتفت إلى اعتقاداتها وتفتش عنها، أهي صحيحة حسنة حقة أم فاسدة خبيثة باطلة؛ ليظهر نجاتها وهلاكها، ويطمئن قلبها؛ وذلك لأنّ قبول الأعمال، موقوف على صحة الاعتقاد، بل المدار في النجاة على ذلك، كما هو مقرر ضروري من الدين[1].اهـ.

قلت: قوله الشريف: **(ولا يبعد أن يكون الإنسان، إذا رأى فعله المنكر...)** صياغات منه رضي الله عنه، لبيان معنى تجسّم الأعمال، وفي قوله الشريف: **(مبدؤها من النفس)** إماطة عن حقيقة ذلك، يندفع به كلّ إشكال يقال، يأتي على البال، فهو إيجاز وإجمال ، لكلّ ما مضى من المقال.

---

(١) الوافي(ت: ضياء الحسيني) ٢٥: ٠٤ . مكتبة أمير المؤمنين العامّة، أصفهان . الطبعة الأولى.

يشهد لذلك قوله الشريف أيضاً: **(قد نشرت الدواوين)** الدواوين **كناية عن نفوسهم، التي هي صحائف أعمالهم، فكلّما يدركه الإنسان بحواسه، يرتفع منه أثر إلى روحه، ويجتمع في صحيفة ذاته وخزانة مدركاته، وكذلك كلّ مثقال ذرة من خير أو شر يعمله، يرى أثره مكتوباً، ولا سيما ما رسخت بسببه الهيئات، وتأكدت به الصفات، وصارَ خُلُقاً وملكه؛** فإنّ ذلك ممّا يوجب خلق الثواب والعقاب، وبشرها كناية عن انكشافها لديهم دفعة واحدة بالموت وكشف الغطاء ورفع شواغل ما كان يورده الحواس في دار الدنيا، فيقال: **﴿لَقَدْ كُنْتَ فِي غَفْلَةٍ مِنْ هَذَا فَكَشَفْنَا عَنْكَ غِطَاءَكَ فَبَصَرُكَ الْيَوْمَ حَدِيدٌ﴾** و: **﴿هَذَا كِتَابُنَا يَنْطِقُ عَلَيْكُمْ بِالْحَقِّ إِنَّا كُنَّا نَسْتَنْسِخُ مَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ﴾**[(١)].

قلت: قوله الشريف: **(فإنّ ذلك ممّا يوجب خلق الثواب والعقاب)** صريحٌ أنّ العلاقة بين الجزاء والعمل، وجوبيّة في الحال والاستقبال، لا الاستقبال فقط كما يزعم أهل المجاز والاستعارة.

الزبدة : ثمّة تجسّمان.

الأول: تجسّم جوهر البخل.

وهذا جوهرٌ سجيني؛ ضرورة أنّه من شعب جوهر الجهل، سيتجسّم ملكوتيّاً بهيئة ثعبان فيما قضى الله تعالى، يفيض على كلّ نفسٍ بخيلة إفاضتان: الأولى نفساً ثعبانيّة،والثانية: بدناً مثالياً ثعبانيّاً، وفعليّة هذا متوقفة على أن ترفع الملائكة أجنحتها عن النفوس البخيلة على ما قضى الله تعالى أيضاً .

الثاني: تجسّم النفس البخيلة.

كتجسّم النفس المانعة من الزكاة ونحوها، ببدن مثالي ثعباني، يسانخ نفسها الثعبانيّة المفاضة عليها من جوهر البخل كما بيّنا أعلاه.

---

(١) الوافي(ت: ضياء الحسيني) ٢٥: ٦٥٥ . مكتبة أمير المؤمنين العامّة، أصفهان . الطبعة الأولى.

ما رواه البخاري في الشجاع الأقرع!!

أخرج أهل السنة في هذا، واللفظ للبخاري (٢٥٦هـ) في الصحيح قال: حدثنا علي بن عبد الله، حدثنا هاشم بن القاسم، حدثنا عبد الرحمن بن عبد الله بن دينار، عن أبيه، عن أبي صالح السمان، عن أبي هريرة رضي الله عنه، قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «من آتاه الله مالاً، فلم يؤد زكاته، **مُثِّلَ له ماله يوم القيامة شجاعاً أقرع له** زبيبتان، يطوقه يوم القيامة، ثم يأخذ بلهزمتيه، يعني: بشدقيه ثمّ يقول: أنا مالك، أنا كنزك، ثمّ تلا: ﴿**وَلَا يَحْسَبَنَّ الَّذِينَ يَبْخَلُونَ بِمَا آتَاهُمُ اللهُ مِنْ فَضْلِهِ هُوَ خَيْرًا لَهُمْ بَلْ هُوَ شَرٌّ لَهُمْ سَيُطَوَّقُونَ مَا بَخِلُوا بِهِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ...**﴾»(١).

وأخرجه أيضاً قال: حدثني عبد الله بن منير، سمع أبا النضر، حدثنا عبد الرحمن بن عبد الله بن دينار به مثله(٢).

ورواه أيضاً قال: حدثني إسحاق، حدثنا عبد الرزاق، حدثنا معمر، عن همام، عن أبي هريرة رضي الله عنه، قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «يكون كنز أحدكم يوم القيامة شجاعاً أقرع، يفر منه صاحبه، فيطلبه ويقول: **أنا كنزك**، قال: والله لن يزال يطلبه، حتى يبسط يده فيلقمها فاه»(٣).

قلت: صحيح قطعيّ الصدور، والأسانيد أعلاه صحيحة على شرط الشيخين .

والشجاع: الحيّة أو ذكر الحيّة، والأقرع: منحسر الشعر؛ لشدّة سمّه، والزبيبتان نكتتان سوداوان فوق عينيه.

بالجملة: هذا الحديث الشريف، ممّا اتفق على صدوره محدثو السنة والشيعة، كلّ منهم بلفظه، وهو ظاهرٌ فيما قلناه، بالبيان الماضي.

---

(١) صحيح البخاري(ت: زهير الناصر) ٢: ١٠٦، رقم: ١٤٠٣. دارطوق النجاة .

(٢) صحيح البخاري(ت: زهير الناصر) ٦: ٣٩، رقم: ٤٥٦٥. دارطوق النجاة .

(٣) صحيح البخاري(ت: زهير الناصر) ٩: ٢٣، رقم: ٦٩٥٧. دارطوق النجاة .

وأخرجه الإمام الترمذي قال: حدثنا ابن أبي عمر، قال: حدثنا سفيان، عن جامع وهو ابن أبي راشد، وعبد الملك بن أعين، عن أبي وائل، عن عبد الله بن مسعود، يبلغ به النبي صلى الله عليه وسلم قال: «ما من رجل لا يؤدي زكاة ماله، **إلاّ جعل الله يوم القيامة في عنقه شجاعاً...**».

قال الترمذي: هذا حديث حسن صحيح(١).

قلت: وهو صريحٌ أنّ المفيض هو الله سبحانه، وأنّ المتمثّل هو النفسّ المتغيّرة جوهرياً إلى النفس البخيلة، نتيجة انفعالها بملكة البخل، فاستعدت لأن يفيض الله تعالى عليها صورة جوهريّة ثعبانيّةً، أي: ليتغير جوهرها من نفس إنسانيّة إلى نفسٍ ثعبانيّة؛ ومن ثمّ ليكون لها بدناً ثعبانيّاً مثالياً، يسانخ هذه النفس، ظلًّا لها ورقيقةً لحقيقتها؛ إذ البدن من سنخ النفس، أنواعاً وأشخاصاً، يمتنع غير ذلك، وإلاّ لزم التناسخ الباطل.

الزبدة: المتجسم ثعباناً أولاً هو جوهر البخل، والمتجسّم ثانياً هو النفس الإنسانيّة التي تغيّرت جوهرياً إلى نفسٍ ثعبانيّة لانفعالها بملكة البخل؛ فلدينا تمثّلان متسانخان، لكن هل سيتجسّم نفس المال الممنوع؟!.

قلنا: قال سبحانه: **﴿وَالَّذِينَ يَكْنِزُونَ الذَّهَبَ وَالْفِضَّةَ وَلَا يُنْفِقُونَهَا فِي سَبِيلِ اللهِ فَبَشِّرْهُمْ بِعَذَابٍ أَلِيمٍ (٣٤) يَوْمَ يُحْمَى عَلَيْهَا فِي نَارِ جَهَنَّمَ فَتُكْوَى بِهَا جِبَاهُهُمْ وَجُنُوبُهُمْ وَظُهُورُهُمْ هَذَا مَا كَنَزْتُمْ لِأَنْفُسِكُمْ فَذُوقُوا مَا كُنْتُمْ تَكْنِزُونَ﴾**. وقال سبحانه: **﴿ وَقُودُهَا النَّاسُ وَالْحِجَارَةُ﴾** ومقتضاه أنّ الإنسان والحجر من سنخ جهنّم، أو قد تغيّرا جوهريّاً ليكونا كذلك، أمّا الإنسان فواضح وأمّا الحجر فقد ورد أنّ بعضه من سنخ الجنة لاقراره بالوحدانيّة، كالعقيق والياقوت، وبعضه من سنخ جهنم، على أنّ كثير من الأشياء الدنيويّة، خلطت بين ما هو جنتي وجهنمي، كما في نور الشمس ونارها، وقد مضى صحيح الحسين بن خالد عن الرضا عليه السلام في هذا صريحاً.

---

(١) سنن الترمذي (ت: بشار عواد) ٥: ٨٢، رقم: ٣٠١٢. دار الغرب الإسلامي، بيروت.

بعض أقوال أهل السنّة في بيان الحديث!!

قال الإمام الحنفي العيني(٨٥٥هـ) في عمدة القاري شرح البخاري: (مُثِّلَ) على صيغة المجهول أي: صُوِّرَ له ماله... »[1].

قال ابن الملقن المصري، عمر بن علي الشافعي (٨٠٤هـ): ولا يكون الشجاع كناية عن المال الذي لم تؤدَّ زكاته، وإنّما هو حقيقةُ حيّةٍ تُخلق له، تفعل به ذلك »[2].

قلت: هناك من فرق في التجسّم، بين تجسم الذوات والجواهر، كالكنز والمال، وبين الأعراض، كالأعمال، والإشكال كلّ الإشكال، في الثاني لا الأول ..

قال القاضي محمد بن عبد الله، ابن العربي الإشبيلي (٥٤٣هـ): ومعنى (مُثِّلَ لَهُ شُجَاعَ أَقْرَعَ) حقيقة لأنّ المال جسم والشجاع جسم، فيغير الله تعالى الهيئات والصفات والجسم واحد، وكون المثل في الذات لا في الصفة بخلاف قوله: (يُؤْتَى بِالْمَوْتِ فِي صُورَةِ كَبْشٍ)[3]. اهـ. وسيأتي الكلام في الموت.

وقال عبد الكريم بن محمد، أبو القاسم الرافعي القزويني(٦٢٣هـ): وفيه تهديد مانع الزكاة، والوعيد بأن ماله يرى في صورة شجاع يتبعه، وهو يفر منه، حتى يُجعل طوقًا في عنقه[4].

قال ابن القيّم الجوزيّة(٧٥١هـ): (**فيقول: أنا عملك الصالح، وأنا عملك السيء**) هذا حقيقة لا خيال، ولكن الله سبحانه أنشأ للمؤمن من عمله صورة حسنة، وللفاجر من عمله صورة قبيحة[5] .

---

(١) عمدة القاري شرح صحيح البخاري ١٨: ١٥٤ . دار إحياء التراث العربي، بيروت.

(٢)التوضيح لشرح الجامع الصحيح١٠: ٢٤٢ .رقم: ١٤٠٣ .دار النوادر،دمشق. طبعة أولى ٢٠٠٨م.

(٣)القبس شرح الموطأ (محمد كريم) ١: ٤٦٧ . دار الغرب الإسلامي، بيروت. طبعة أولى ١٩٩٢م.

(٤)شرح مسند الشافعي(وائل زهران) ٢: ٩٢ . وزارة الأوقاف ، قطر . الطبعة الأولى ٢٠٠٧م.

(٥) التفسير القيّم(إشراف: إبرهيم رمضان): ٣٧١ . دار ومكتبة الهلال، بيروت.

قال الإمام الحنفي علي بن محمد الهري القاريء (١٠١٤هـ): (**فيقول: أنا عملك الخبيث**) أي: المركب من خبث عقائدك وأعمالك وأخلاقك؛ فالمعاني تتجسد وتتصور في قوالب المباني[1].

قال الإمام السنّي عثمان بن سعيد الدارمي(٢٨٠هـ): إنّه قد عقل كلّ ذي عقل ورأي، أنّ القول لا يتحول صورة لها لسان وفم، ينطق ويشفع، فحين **اتفقت المعرفة من المسلمين**، أنّ ذلك كذلك، علموا أنّ ذلك ثواب؛ **فيصوره الله بقدرته**، صورة رجل يبشر به المؤمنين، وهذا كحديث البراء عن النبي: «**الرجل إذا مات تأتيه أعماله الصالحة في صورة رجل...**» وإنّما عملهما الصلاة والصيام وما أشبهها من الأعمال الصالحة، وعمل الآخر الزنا والربا وقتل النفس بغير حقها، وما أشبهها من المعاصي، قد اضمحلّت وذهبت في الدنيا، فيصوّر الله بقدرته للمؤمن والفاجر ثوابها وعقابها؛ يبشر بهما إكراماً للمؤمن، وحسرة على الكافر، وهذا المعنى أوضح من الشمس[2].

قول الدارمي: (**القول لا يتحول صورة...، اتفقت المعرفة من المسلمين، أنّ ذلك كذلك، علموا أنّ ذلك ثواب؛ فيصوّره الله بقدرته صورة رجل يبشّر به المؤمنين**) وإن كانت محاولة لا بأس بها في الجملة، لكن دعواه أنّ الرجل المبشِّر غير المؤمن المبشَّر، كما يظهر من كلامه، باطلٌ؛ لما بيّناه أنّهما واحد؛ فالمتجسّم هو النفس ببدنها المثالي، الذي هو ظلٌ ورقيقةٌ لحقيقة النفس المتغيرة جوهرياً نتيجة انفعالها بآثار أعمالها وملكاتها ، وهذا لا ينافي أن يخلق الله تعالى ، عدا ذلك، ملكاً يفيض عليه بالبشرى كما بيّنا سابقاً.

وبالجملة: فإنّ قدماء أهل السنّة، لم يعرضوا لمسألة التجسّم، وكلمات من جاء بعدهم كما رأينا أعلاه، إمّا عائمة غير قائمة على برهان، وإمّا هي على المجاز.

---

(١) مرقاة المفاتيح ٣: ١١٨١. دار الفكر، بيروت. الطبعة الأولى ٢٠٠٢م.

(٢) نقض الدرامي على المريسي(ت: رشيد الألمعي)١: ٥٠٢. مكتبة الرشد. الطبعة الثانية١٩٩٨م.

تجسّم الزكاة بصورة إمرأة مفزعة

أخرج البرقي (٢٧٤هـ) عن أبيه، عن صفوان بن يحيى، عن داود، عن أخيه عبد الله قال بعثني إنسان إلى أبي عبد الله الصادق عليه السلام؛ زعم أنّه يفزع في منامه من إمرأة تأتيه، قال: فصحت حتى سمع الجيران؟!.

فقال أبو عبد الله عليه السلام: «**اذهب فقل إنّك لا تؤدي الزكاة**».

قال: بلى والله إنّي لأؤديها!!!!.

فقال عليه السلام: «**قل له: إنْ كنت تؤديها، لا تؤدّيها إلى أهلها**»(١).

ورواه الصدوق في عقاب الأعمال عن أبيه، عن سعد، عن أحمد بن أبي عبدالله، عن أبيه، عن صفوان به مثله(٢).

قلت: إسناده صحيح، وصفوان من أصحاب الإجماع .

تقدّم الكلام ويأتي، أنّ الذي يراه الإنسان في منامه، ما هو إلاّ صوراً جوهريّة، مفاضة على نفسه المنفعلة بآثار أعمالها، من حيث هي مادة مستعدة لأن يفاض عليها ما يسانخها حالاً واستقبالاً، كالصور القرديّة والثعبانيّة في جانب الشرّ، والصور الملائكيّة والحسنة في جانب الخير، وهي لا تظهر تماماً إلاّ: ﴿**يَوْمَ تُبْلَى السَّرَائِرُ**﴾ كما قال سبحانه: ﴿**فَكَشَفْنَا عَنْكَ غِطَاءَكَ فَبَصَرُكَ الْيَوْمَ حَدِيدٌ**﴾ .

وأمّا في الدنيا فالله تعالى قضى أن تكون الرؤى إمّا بشارة للمؤمن كما في صحيح معمر بن خلاد الآتي، وإمّا تحذيراً لئلّا تقع في شرك الشيطان كما هو نص صحيح صفوان أعلاه، وإمّا تطهيراً لنفوس المؤمنين العاصين وغفران ذنوبهم، كما هو صريح صحيح أبان الآتي، وإمّا عقاباً عاجلاً للمختوم عليهم بعدم الهداية كما هو صريح بعض النصوص.

---

(١) المحاسن(ت: مهدي رجائي) ١: ١٦٨ . المجمع العالمي لأهل البيت. الطبعة الثالثة ٢٠١١ هـ.

(٢) ثواب الأعمال(حسين الأعلمي): ٢٧٩ .مطبعة سليمان زادة، ايران . الطبعة الخامسة ١٤٣١هـ.

روى الكليني عن محمد بن يحيى، عن أحمد بن محمد، عن معمر بن خلاد، عن الرضا عليه السلام قال: «**إنّ رسول الله صلى الله عليه وآله كان إذا أصبح قال لأصحابه: هل من مبشرات، يعني به الرؤيا**»(١).

قلت: إسناده صحيح. وهو نصّ في جوهريّة عالم الرؤيا وأنّ له آثاراً واقعيّة.

وأخرج بإسناده المعتبر عن جابر عن أبي جعفر الباقر عليه السلام قال: قال رجل لرسول الله صلى الله عليه وآله في قول الله عز وجل: ﴿**لَهُمُ الْبُشْرَى فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا**﴾ ؟!.

قال صلى الله عليه وآله: «**هي الرؤيا الحسنة؛ يرى المؤمن فيبشر بها في دنياه**»(٢).

وأخرج الإمام مسلم بن الحجاج النيسابوري(٢٦١هـ) من أهل السنّة قال: حدثنا سعيد بن منصور، وأبو بكر بن أبي شيبة، وزهير بن حرب، قالوا حدثنا سفيان بن عيينة، أخبرني سليمان بن سحيم، عن إبراهيم بن عبد الله بن معبد، عن أبيه، عن ابن عباس، قال: قال النبيّ عليه السلام: «**أيها الناس، إنّه لم يبق من مبشرات النبوة، إلاّ الرؤيا الصالحة، يراها المسلم، أو تُرى له**»(٣).

قلت: إسناده صحيح على شرط مسلم.

الحاصل: صحيح صفوان رضوان الله عليه وبقيّة أخبار الباب في كتب الفريقين، دليلٌ قطعيّ الدلالة، أنّ ما يراه الرائي في عالم الرؤيا، أو ما يُرى له، هو حقّ وصدق لا ريب فيه، وإنْ خفي تعبيره على أغلب البشر، على أنّ له أصلاً قرآنيّاً في سورة يوسف عليه السلام، الصريح أنّ عالم الرؤيا حقّ وصدق، وأنّه لأهل الدنيا برزخٌ بين الدنيا والملكوت، وكذا قوله تعالى: ﴿**وَنَادَيْنَاهُ أَنْ يَا إِبْرَاهِيمُ (١٠٤) قَدْ صَدَّقْتَ الرُّؤْيَا إِنَّا كَذَلِكَ نَجْزِي الْمُحْسِنِينَ**﴾.

---

(١) الكافي (ت: علي غفاري) ٨: ٩٠. دار الكتب الإسلامية، طهران.

(٢) الكافي (ت: علي غفاري) ٨: ٩٠. دار الكتب الإسلامية، طهران.

(٣) صحيح مسلم(ت: محمد فؤاد عبد الباقي)١: ٣٤٨. رقم٢٠٧. إحياء التراث العربي، بيروت.

قال المجلسي الثاني: يمكن أيضاً أن يظهر الله علّة الأشياء في تلك الحالة، بصور يناسبها لمصالح كثيرة، كما أنّ **الإنسان قد يرى المال في نومه بصورة حيّة**، وقد يرى الدراهم بصورة عذرة؛ ليعرف أنّهما يضران، وهما مستقذران واقعاً[1].

قلت: كلام المجلسي رضي الله عنه،ممتنع إلاّ إذا التزم بواقعيّة عالم الرؤيا وأنّه من سنخ عالم الملكوت، وإلاّ إذا التزم بالسنخيّة بين المرئي.وبين النفس الرائية؛ لما قلناه من أنّ المرئي في الرؤيا الصادقة خاصّة، صورٌ جوهريّة واقعيّة، مسانخة لحقيقة الرائي كما هو صريح صحيح صفوان أعلاه.

وقد تقدّم، عن العلامة الدواني وصدر المتألهين وغيرهما من أساطين التحقيق العميق، أنّ الحقيقة الواحدة يمكن أن تتجلبب (=تتمثّل=تتجسّم=تتزيى=تتلبّس) بأكثر من جلباب؛ فلكلّ حيثيّة من حيثياتها الجوهريّة المتشعبة عن العقل أو الجهل، خيراً أو شرّاً، جلباب؛ فيكون لها جلابيب بقدر حيثياتها مع أنّها حقيقة واحدة، كما في جلابيب وأبدان منكر ونكير المتفاوتة بقدر عدد النفوس الإنسانيّة.

مع التنبيه إلى أنّ الرؤيا الحسنة وكذا السيئة، إفاضة ملكوتيّة من قبل الملائكة والعقول الفعالة، يمتنع غير ذلك، غاية الأمر أنّ الرؤيا السيئة، مترتبة على ما قلناه من الطرد والإبعاد ورفع الأجنحة؛ لذلك فهي مسرح لتلعّب الشيطان؛ فمردّ ما تراه النفس المذنبة من المخوفات أو ما تراه من الرؤى الكاذبة إلى رفع أجنحة الملائكة المساوق لتلعّب الشيطان بما أفيض عن الملائكة.

---

(١) مرآة العقول٢٥: ٢١٤.دار الكتب الإسلاميّة.طهران، الطبعة الثانية سنة ١٤٠٤هـ.

النص في تجسّم القرآن رجلاً شاباً

روى الكليني عن عدة من أصحابنا، عن أحمد بن محمد وسهل بن زياد جميعاً، عن ابن محبوب، عن جميل بن صالح، عن الفضيل بن يسار، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله: «**تعلموا القرآن؛ فإنّه يأتي يوم القيامة صاحبه في صورة شاب جميل شاحب اللون**، فيقول له القرآن: أنا الذي كنت أسهرت ليلك، وأظمأت هواجرك، وأجففت ريقك، وأسلت دمعتك، أؤول معك حيثما ألت، وكلّ تاجر من وراء تجارته، وأنا اليوم لك من وراء تجارة كلّ تاجر، وسيأتيك كرامة من الله عز وجل فأبشر..؛ فيؤتى بتاج فيوضع على رأسه، ويعطى الأمان بيمينه، والخلد في الجنان بيساره، ويكسى حلتين ثمّ يقال له: اقرأ وارقه، فكلّما قرأ آية صعد درجة، ويكسى أبواه حلتين إنْ كانا مؤمنين، ثم يقال لهما: هذا لما علمتماه القرآن»[١].

قلبت: إسناده صحيح، رجاله ثقات، بل عيون.

ورواه من أهل السنة الإمام أحمد بن حنبل قال: حدثنا وكيع، حدثنا بشير بن المهاجر، عن عبد الله بن بريدة، عن أبيه قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «يجيء القرآن يوم القيامة، **كالرجل الشاحب**، فيقول لصاحبه: أنا الذي أسهرت ليلك، وأظمأت هواجرك »[٢].

قلت: إسناده صحيح على شرط مسلم، رجاله ثقات على شرط الشيخين، إلاّ بشير بن المهاجر الغنوي، لم يخرج له البخاري في الصحيح، وثقه ابن معين والنسائي والعجلي والذهبي وغيرهم، فيه ضعف.

وروى الكليني أيضاً عن علي بن إبراهيم عن أبيه، وعدة من أصحابنا عن أحمد بن محمد وسهل بن زياد جميعا، عن ابن محبوب، عن مالك بن عطية، عن يونس بن عمار

---

(١) الكافي (ت: علي غفاري) ٢: ٦٠٣ . دار الكتب الإسلامية، طهران.

(٢) مسند أحمد بن حنبل (ت: شعيب الأرنؤوط) ٣٨: ٧٦، رقم: ٢٢٩٧٦. مؤسسة الرسالة.

قال: قال أبو عبد الله عليه السلام:« إن الدواوين يوم القيامة ثلاثة: ديوان فيه النعم، وديوان فيه الحسنات، وديوان فيه السيئات، فيقابل بين ديوان النعم وديوان الحسنات، فتستغرق النعم عامة الحسنات، ويبقى ديوان السيئات، فيدعى بابن آدم المؤمن للحساب **فيتقدم القرآن أمامه في أحسن صورة**، فيقول: يا رب أنا القرآن، وهذا عبدك المؤمن، قد كان يتعب نفسه بتلاوتي، ويطيل ليله بترتيلي، وتفيض عيناه إذا تهجد، فأرضه كما أرضاني.

قال فيقول العزيز الجبار: عبدي ابسط يمينك، فيملؤها من رضوان الله العزيز الجبار، ويملأ شماله من رحمة الله، ثم يقال: هذه الجنة مباحة لك، فاقرأ واصعد، فإذا قرأ آية صعد درجة»[1].

قلت: إسناده صحيح على الأظهر، رجاله ثقات، مالك بن عطية الأحمسي ثقة، ويونس بن عمّار الصيرفي معروف، هو أخو إسحاق بن عمار، ويظهر من ذلك وغيره أنّه جليل، وأياً كان فالحسن من أصحاب الإجماع .

وروى رضي الله عنه، عن علي بن إبراهيم، عن أبيه، عن ابن أبي عمير، عن إبراهيم بن عبد الحميد، عن إسحاق بن غالب قال: قال أبو عبد الله عليه السلام: «**إذا جمع الله عز وجل الأولين والآخرين، إذا هم بشخص قد أقبل، لم يُرَ قط أحسن صورة منه، فإذا نظر إليه المؤمنون -وهو القرآن- قالوا: هذا منّا، هذا أحسن شيء رأينا، فإذا انتهى إليهم جازهم، ثم يَنظُرُ إليه الشهداء حتى إذا انتهى إلى آخرهم جازهم، فيقولون: هذا القرآن، فيجوزهم كلّهم، حتى إذا انتهى إلى المرسلين فيقولون: هذا القرآن فيجوزهم، حتى ينتهي إلى الملائكة فيقولون: هذا القرآن فيجوزهم، ثم ينتهي حتى يقف عن يمين العرش فيقول الجبار: وعزتي وجلالي وارتفاع مكاني لأكرمنَّ اليوم من أكرمك، ولأهينن من أهانك**»[2].

---

(١) الكافي (ت: علي غفاري) ٢: ٦٠١ . دار الكتب الإسلامية، طهران.

(٢) الكافي (ت: علي غفاري) ٢: ٦٠٢ . دار الكتب الإسلامية، طهران.

قلت: إسناده صحيح أو موثق على اصطلاح المتأخرين، إسحاق وإبراهيم أسديان كلاهما ثقة دون كلام، لكن اتهم الثاني بالوقف وفيه نظر .

وروى الحاكم قال: أخبرني عبد الله بن محمد بن علي بن زياد العدل، حدثنا محمد بن إسحاق الإمام، حدثنا عبد الوارث بن عبد الصمد بن عبد الوارث، حدثنا أبي، حدثنا شعبة، عن عاصم، عن ذكوان، عن أبي هريرة رضي الله عنه، أن النبي صلى الله عليه وسلم، قال: «**يجيء صاحب القرآن يوم القيامة فيقول القرآن: يا رب حَلِّه فيلبس تاج الكرامة، ثم يقول: يا رب زده يا رب ارض عنه فيرضى عنه، ويقال له اقره وارقه، ويزداد بكل آية حسنة**» .

قال الحاكم: هذا حديث صحيح الإسناد، ولم يخرجاه[١].

وقد أخرجه الترمذي(٢٧٩هـ) بأدنى تفاوت وقال: حديث حسن[٢] .

وقد أخرج الإمام الدارمي (٢٥٥هـ) في سننه قال: حدثنا يزيد بن هارون، أنبأنا همام، عن عاصم بن أبي النجود، عن الشعبي، أنّ ابن مسعود، كان يقول: «**يجيء القرآن يوم القيامة فيشفع لصاحبه، فيكون له قائداً إلى الجنة، ويشهد عليه ويكون له سائقاً إلى النار**»[٣] .

قلت: رجاله ثقات على شرط الشيخين .

---

(١) مستدرك الحاكم (ت: عبد القادر عطا) ١: ٧٣٨، رقم: ٢٠٢٩. دار الكتب العلمية، بيروت. الطبعة الاولى سنة ١٩٩١م.

(٢) سنن الترمذي (ت: بشار عواد) ٥: ٢٨، رقم: ٢٩١٥. دار الغرب الإسلامي، بيروت.

(٣) سنن الدارمي(ت: حسين سليم أسد) ٤: ٢٠٩٤، رقم: ٣٣٦٨. دار المغني، السعودية، الطبعة الأولى سنة ٢٠٠٠م.

بيان الحديث!!

الحديث تلقته الأمّة بالقبول دون نكير، وليس فيه تمثّل (=تجسّم) واحد، وإنّما تمثّلان، مترتبان على موضوعين؛ كالآتي:

الأوّل: تجسّم النفس التالية للقرآن .

وقد بيّنا المقصود من هذا؛ فملكة التلاوة سببٌ لأن تنفعل نفس قارىء القرآن بآثارها، فتستعد لأن يفيض الله تعالى عليها روحاً جوهريّة قرآنيّة نوريّة؛ لتتغيّر جوهريّاً إلى نفسٍ قرآنيّة؛ فإذا تحقّق هذا أفاض الله تعالى عليها بدناً مثاليّاً نوريّاً يسانخ النفس القرآنيّة، كلّ قارىءٍ بحسبه ورتبته واستعداده.

وقوله تعالى: ﴿ إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ إِذَا ذُكِرَ اللهُ وَجِلَتْ قُلُوبُهُمْ وَإِذَا تُلِيَتْ عَلَيْهِمْ آيَاتُهُ زَادَتْهُمْ إِيمَانًا﴾ ظاهرٌ في تغيّر النفس جوهريّاً من إنسانيّة إلى نفسٍ قرآنيّة وجلةٍ متجسّمة ببدن مثالي قرآني يسانخها، وهذا لا ينافي..

الثاني: تجسّم الجواهر (=تجسّم القرآن).

مضى البسط في هذا تحت عنوان: التمثّل النزولي، وقد مثلنا لذلك بقوله تعالى: ﴿فَأَرْسَلْنَا إِلَيْهَا رُوحَنَا فَتَمَثَّلَ لَهَا بَشَرًا سَوِيًّا﴾ فيمكن ، بل هو واقع، أنّ تتنزّل العقول القدسيّة، كجبرائيل صلوات الله عليه، من عالم النور، إلى عالم الملكوت لتتجلبب ببدن مثالي، كما يمكن أن تتنزل إلى عالم الدنيا ببدن بشري، والكلام هو الكلام في كلّ أشياء عالم العقول القدسيّة وهو عالم الملكوت الأعلى..

مع التنبيه على أنّ كلّ أشياء عالم المثال والملكوت، حيّة مدركة فاعلة في ذاتها فعلاً، ولكن هذا محجوب عنّا، إلاّ إذا أظهره الله تعالى لحكمة، كما في إظهار حنين الجذع لأجل النبيّ، وتسبيح الحصى بين يديه صلى الله عليه وآله، بمرأى ومسمع من الصحابة.

إذا اتّضح هذا بإجمال، فإنّ القرآن الكريم في الدنيا، تجسّم جوهري نزولي لحقيقة اللوح المحفوظ في عالم الملكوت الأدنى، كما أنّ اللوح المحفوظ ما هو إلاّ تمثّل وتجسّم

وتصوّر نزولي لحقيقته النوريّة التي في عالم القدس، أو عالم المشيئة أو عالم النور أو عالم العقل أو عالم الروح القدس، ما شئت فعبّر؛ ممّا يدلّ على أنّ هذا العالم وجودٌ جوهري، أو وجود أصيل له آثار واقعيّة، ما أخرجه الكليني، بإسنادٍ صحيح عمر بن أذينة، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «**خلق الله المشيئة بنفسها، ثم خلق الأشياء بالمشيئة**»(١) إذ القرآن تجلّ لمشيئته سبحانه المقدرة للعباد في النشأتين.

فقوله عليه السلام: (**القرآن...، يأتي يوم القيامة صاحبَه في صورة شاب جميل**) من هذا القبيل؛ ضرورة أنّ القرآن تجلّ من تجليات العرش والروح القدس؛ فإذا نزل من العرش إلى عالم الملكوت، وهو عالم جسماني، تمثّل بصورة وهيئة ملائكة التدبير، وهم جسمانيّون في هذا العالم، أو بهيئة إنسانيّة حسنة بهيجة؛ فقد مضى أنّ عالم الملكوت عالم جسماني؛ فنزول الأنوار من عالم النور إليه، لا يكون إلاّ ببدن مثالي.

ما تجب معرفته أنّ حقيقة القرآن الكريم علم لدنّي، ونور قدسي، وجوهر علوي، يطوي ما كان وما يكون إلى يوم القيامة؛ لقوله تعالى: ﴿**وَإِنَّكَ لَتُلَقَّى الْقُرْآنَ مِنْ لَدُنْ حَكِيمٍ عَلِيمٍ**﴾ وكذا قوله سبحانه: ﴿**أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ هَذَا الْقُرْآنَ**﴾ وهو صريحٌ في العلم اللدنّي، وكذا قوله تعالى: ﴿وَإِنَّهُ لَتَنْزِيلُ رَبِّ الْعَالَمِينَ (١٩٢) نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ (١٩٣) عَلَى قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ الْمُنْذِرِينَ﴾ وغير ذلك من الآيات الصريحة في أصليه الملكوتي والنوري، وأنّه أنزل من هناك نوراً وعلماً لدنيّاً، سيما قوله سبحانه: ﴿**وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكُمْ نُورًا مُبِينًا**﴾ .

ولا ريب في أنّ النور المنزل، جوهر قدسي جبروتي، ذاته وحقيقته العلم اللدني، وحمل قوله تعالى: ﴿**إِنَّ هَذَا الْقُرْآنَ يَهْدِي لِلَّتِي هِيَ أَقْوَمُ**﴾ على المجاز بضاعة عاجز؛ لصريح قوله سبحانه: ﴿ إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ إِذَا ذُكِرَ اللهُ وَجِلَتْ قُلُوبُهُمْ وَإِذَا تُلِيَتْ عَلَيْهِمْ آيَاتُهُ زَادَتْهُمْ إِيمَانًا﴾ في العلاقة الوجوبيّة اللزوميّة بين تلاوة المؤمن وبين زيادة الإيمان؛ إذ قضى الله تعالى أن تكون تلاوة المؤمن علّة تامّة لزيادة جوهر الإيمان.

---

(١) الكافي (ت: علي غفاري) ١: ١١٠ . دار الكتب الإسلامية، طهران.

وقوله تعالى: ﴿وَهَذَا كِتَابٌ أَنْزَلْنَاهُ مُبَارَكٌ﴾ وقوله تعالى: ﴿لَوْ أَنْزَلْنَا هَذَا الْقُرْآنَ عَلَى جَبَلٍ لَرَأَيْتَهُ خَاشِعًا مُتَصَدِّعًا مِنْ خَشْيَةِ اللهِ﴾ صريحٌ في آثاره الواقعيّة التكوينيّة.

الحاصل: ما حقيقة القرآن إلاّ أنّه مرتبةٌ من مراتب الروح القدس، أو حيثيّة جوهريّة من حيثيّات العقل المتجليّة في كلّ عالم بصورة تناسبها؛ فعند نزوله أو إنزاله، من عالم القدس والعقل والمشيئة إلى عالم الملكوت الأدنى، يتعيّن أن يتمثّل ببدن مثالي يسانخه في رتبة الوجود على سبيل التمثل النزولي؛ لما ذكرناه من أنّ كلّ الأرواح القدسيّة والأرواح النوريّة العقليّة، المنزهة عن التبلس بالأبدان، يتعيّن عليها تكويناً أن تتلبّس بها إذا نزلت من عالمها، كتجسّم الملك الموكّل بمقادير العباد، بالحجر الأسود الذي في مكّة، صلوات الله عليه، واستحباب استلامه في الحج إنّما هو لغرض أن يشهد بالعهد للحاج المستلم، ولا يسعنا البسط.

فحقيقة القرآن أنّه علمٌ لدني بما كان وما يكون إلى يوم القيامة، كما قال تعالى: ﴿وَأُوحِيَ إِلَيَّ هَذَا الْقُرْآنُ﴾ والوحي علم لدنيّ إجماعاً؛ وقد مضى في خبر سماعة: (العلم وضده الجهل) فهو إذن جوهرٌ من الجواهر القدسيّة، من شعب العقل جنوده، ولا مانع عقلاً ونقلاً من تجسّم الجواهر، فاستوعب لتفهم.

الحاصل: لا مانع عقلاً من تجسّم القرآن ملكوتيّاً، ليفيض بإذن الله تعالى على كلّ نفسٍ قرآنيّة ما يسانخها، والنص صريحٌ في هذا.

النص في تجسّم المعروف!!

روى الكليني (٣٢٩هـ) رضي الله عنه، عن أبي علي الأشعري، عن محمد بن عبد الجبار، عن صفوان بن يحيى، عن عبد الله بن الوليد، عن أبي جعفر عليه السلام قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله: «**أوّل من يدخل الجنّة المعروف وأهله، وأوّل من يرد عليّ الحوض**»[1].

قلت: إسناده صحيح.

وروى الكليني عن محمد بن يحيى، عن أحمد بن محمد بن عيسى، عن الحسن بن محبوب، عن داود الرقي، عن أبي حمزة الثمالي قال: قال أبو جعفر عليه السلام: «**إنّ الله عز وجل جعل للمعروف أهلاً من خلقه، حبّب إليهم فعاله...، وإنّ الله جعل للمعروف أعداءً من خلقه، بغّضَ إليهم المعروف، وبغّض إليهم فعاله**»[2].

قلت: إسناده صحيح، الحسن من أصحاب الإجماع.

وفي هذا الباب نظرٌ من وجهين أو أكثر:

الأوّل: المعروف مغاير لأهله، فقوله صلى الله عليه وآله: (**المعروف وأهله**) ظاهرٌ جدّاً في المغايرة، لكن ليست التامّة؛ ضرورة أنّ نفوس أهل المعروف من سنخه.

الثاني: المعروف ذاتٌ جوهريّة قدسيّة؛ يدلّ على ذلك أنّه، كما في الأخبار المعتبرة، شعبة من شعب العقل، وحيثيّة من حيثيّات الإيمان والهداية، ولا ريب أنّ العقل والإيمان أرواحٌ علويّة، وجواهر قدسيّة، وذواتٌ نوريّة.

وفي المقابل فإنّ الـمُنْكَر شعبة من شعب الشرّ والجهل، وحيثيّة من حيثيات الكفر والضلالة؛ فهو إذن جوهر جهنّميّ سافل.

---

(١) الكافي (ت: علي غفاري) . ٤ : ٢٨ . دار الكتب الإسلاميّة، طهران .

(٢) الكافي (ت: علي غفاري) . ٤ : ٢٥ . دار الكتب الإسلاميّة، طهران .

وقد مضى في خبر سماعة، عن الصادق عليه السلام قال: « **للعقل خمسة وسبعين جنداً**؛ وللجهل خمسة وسبعين جنداً...، فكان ممّا أعطى العقل من الخمسة والسبعين الجند، **الخير وهو وزير العقل، وجعل ضده الشر وهو وزير الجهل**، والإيمان وضده الكفر، والتصديق وضده الجحود...، **والمعروف، وضدّه المنكر**»[1].

وهو كما بيّنا، ظاهرٌ جدّاً أنّ هذه المعاني جواهر ملكوتيّة، مردّها إلى العقل أو الجهل، أو للخير والشرّ كما هو صريح الحديث.

الثالث: لدينا بناءً على ذلك تمثلان وتجسّمان، أحدهما للمعروف، من حيث هو ذاتٌ جوهريّة، والآخر للنفس المتغيّرة جوهريّاً بما أفيض عليها من جوهر المعروف، نتيجة انفعالها بآثار عمل المعروف التكوينيّة ؛ نظير ما تقدّم في العنوان السابق؛ فللقرآن الكريم تجسّم وتمثّل من حيث كونه نوراً وذاتاً قدسيّة، كما أنّ لتلاوته اقتضاء لأن تتمثّل النفس ببدن يسانخ ملكة التلاوة على ما بينّا من الشرط وعدم المانع..

الزبدة لدينا تجسّمان (=تمثّلان)، أحدهما في طول الآخر، بل علّة إعداديّة للآخر:

الأوّل: تجسّم المعروف .

وهو من سنخ التمثّل النزولي للذوات العقليّة والجواهر النوريّة؛ نظير تمثّل جبرائيل ببدن مثالي؛ إذ المعروف رتبة وجوديّة من مراتب جوهر العقل، أو حيثيّة ذاتيّة من حيثيّاته الجوهريّة، وهذا الجوهر علّة إعداديّة لتجسّم النفس الإنسانيّة، وهو..

الثاني: تجسّم النفس العاملة بالمعروف.

أي: تجسّم النفس -المنفعلة بآثار عمل المعروف- ببدن مثالي، مسانخ لهذه الملكة على ما أوضحنا كثيراً؛ فإنّ هذا البدن ظلّ لهذه النفس، ورقيقة لحقيقتها التي تغيرت جوهريّاً بعد الانفعال، بما أفيض عليها ما تستحقه من مراتب العقل (=المعروف).

---

(١) الكافي (ت: علي غفاري) ١: ٢٢ . دار الكتب الإسلاميّة، طهران .

ولا بأس بالإشارة إلى أنّ المعروف، الذي هو فردٌ من أفراد الخير، أو مرتبة وجوديّة من مراتبه، أو من مراتب العقل وحيثيّاته، ما شئت فعبّر، من الفطرة: ﴿فِطْرَتَ اللهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا﴾ وكلّ جنود العقل إنّما هي حيثيات جوهريّة ذاتيّة للعقل لا تنافي وحدته[1]، مودعة في الفطرة، وهي مجموعة في القوة والاستعداد على فعل الخير.

فالفطرة في هذه النشأة مرتبة وجوديّة أدنى للروح القدس؛ لكونها محكومة بالخروج التدريجي من القوّة إلى الفعل؛ ضرورة تقيّدها في هذه الدار بكثير من القيود الماديّة الدنيّة كالشهوة والغضب؛ لغرض الابتلاء ناهيك عن بقاء النوع.

والروح القدس مرتبة وجوديّة أشرف للفطرة، لتنزهه عن جملة هذه القيود؛ فلا فرق بينهما إلاّ في هذا، ويترتب عليه، الفرق في الآثار؛ فالروح القدس قادرٌ على إحياء الموتى كما كان يفعل عيسى، والفطرة غير قادرة إلاّ على معرفة الخالق والاستعداد لعمل الخير والشر؛ لانحباسها بالبدن الدنيوي الخسيس، ولا يسعنا البسط.

على أنّ هذا المبدأ، أو هذا الجوهر، أو النفس الإنسانيّة مع مجموع قواها الأربع: الملائكيّة، والشهويّة، والغضبيّة، والشيطانيّة، يعلو شأنه ويتكامل ويطغى على غيره، حسب تعلّق العمل بقوّة من هذه القوى، ولا يكون هذا إلاّ إذا أضحى هذا العمل ملكة، فيتحد مع ذات الإنسان؛ كما اتحدت القوة الملائكيّة مع جعفر الطيّار، فأضحى ملكاً يطير مع الملائكة، وكما اتحدت في المقابل ملكة العتو بنفوس أصحاب السبت ..

فمبدأ أعمال الخير في النفس الإنسانيّة، الفطرة والابتهاج بالكمال، ومبدأ أعمال الشر، الشهوة والغضب والالتذاذ بهما، وكلاهما مغروز في النفس الإنسانيّة الدنيويّة أوّل الإيجاد، والإنسان مختارٌ بينهما، مستطيعٌ لكليهما..

---

(١) نظير الأرواح الجوهريّة الأربع للنفس الواحدة: روح الإيمان، وروح القوة وروح الشهوة وروح المدرج؛ كما في صحيح الجعفي الآنف؛ فكثرتها لا تنافي لا تنافي وحدتها بأيّ حال.

النص في تجسّم الصبر!!

الكلام هيهنا، كالكلام في المعروف، فلدينا هيهنا تمثّلان (=تجسّمان):

أحدهما: تجسّم النفس -المنفعلة بملكة الصبر- ببدن مثال يسانخ هذه الملكة.

وثانيهما: تجسّم الصبر ببدن مثالي، وهو ما أطلقنا عليه التمثّل النزولي للعقل؛ ضرورة أنّ الصبر شعبة من شعب العقل، شعاعٌ من شمسه، وشعاع الجوهر جوهر.

روى الكليني(٣٢٩هـ) عن علي بن إبراهيم، عن أبيه، عن ابن محبوب، عن عبد الله بن مرحوم، عن أبي سيّار، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: إذا دخل المؤمن في قبره، كان الصلاة عن يمينه، والزكاة عن يساره، والبرُّ مظلٌّ عليه، ويتنحّى الصبر ناحية؛ فإذا دخل عليه الملكان اللّذان يليان مسائلته **قال الصّبر للصّلاة والزّكاة والبرِّ: دونكم صاحبكم، فإنْ عجزتم عنه فأنا دونه**»[١].

قلت: إسناده صحيح .

قال المازندراني رضي الله عنه: (**دونكم صاحبكم، فإن عجزتم عنه فأنا دونه**) دلّ ظاهره على تجسّم الأعمال والأخلاق، والروايات الدالة عليه، وعلى تجسم الاعتقادات أيضاً كثيرة، فلا ينبغي إنكاره، وحمله على التمثيل (**فإن عجزتم عنه فأنا دونه**) فالصبر كصاحبه صابر، وكل شيء من الحسن حسن[٢].

قوله عليه السلام: (**قال الصبرُ...**) صريحٌ أنّ الصبر جوهر قدسي من سنخ العقل أو حيثيّة جوهريّة من حيثيّاته، فلا مانع من أن يتجسّم ببدن مثالي، على سبيل التمثّل النزولي، كما هو حال تمثّل جبرائيل وعزرائيل صلوات الله عليهما؛ لذلك فحمله على التمثيل عجز عن درك ما قلناه، وقد مضى البيان في تجسّم المعاني الجوهريّة.

---

(١) الكافي (ت: علي غفاري) ٣: ٢٤٠ . دار الكتب الإسلامية، طهران.

(٢) شرح أصول الكافي (ت: علي عاشور) ٨: ٢٨٣، إحياء التراث العربي، بيروت.

أخرج أبو جعفر، أحمد بن أبي عبد الله البرقي البرقي(٢٧٤هـ)، في المحاسن ، عن عثمان بن عيسى ، عن عبد الله بن مسكان ، قال: قال أبو عبد الله عليه السلام: «لم يقسم الله بين النّاس شيئا أقل من خمس ، اليقين ، والقناعة ، **والصبر** ، والشكر ، والذي **يكمل هذا كلّه العقل**»[1].

قلت: إسناده موثّق صحيح .

قوله عليه السلام: (**يكمل هذا كلّه العقل**) لأنّ جنوده خمسة وسبعين، وليس الخمسة أعلاه فقط.

وأخرج الكليني بإسناده عن هشام عن موسى بن جعفر الكاظم عليه السلام: «**الصبر على الوحدة، علامة قوة العقل**»[2].

وأخرج الكليني بإسناده عن الأصبغ بن نباتة، عن علي عليه السلام قال: «**هبط جبرئيل على آدم عليه السلام فقال: يا آدم إنّي أمرت أن أخيّرك واحدة من ثلاث، فاخترها ودع اثنتين. فقال له آدم: يا جبرئيل وما الثلاث؟!. فقال العقل والحياء والدين. فقال آدم: إنّي قد اخترت العقل. فقال جبرئيل للحياء والدين: انصرفا ودعاه**[3].

فقالا يا جبرئيل: «إنّا أمرنا أن نكون مع العقل حيث كان. قال: فشأنكما وعرج[4].

قلت: وهو صريحٌ أنّ الحياء والدين، جواهر قدسيّة من سنخ جوهر العقل، دونه في مرتبة الوجود الملكوتي؛ كونهما حيثيتان وشعبتان من مجموع شعبه الخمس والسبعين؛ إذ الحياء كذلك كما هو صريح النص، وكذا الكلام في الصبر والإيمان و... .

---

(١) المحاسن (ت: جلال الحسيني) ١ : ١٩٢ . دار الكتب الإسلاميّة، طهران .

(٢) الكافي (ت: علي غفاري) ١: ١٧ . دار الكتب الإسلامية، طهران.

(٣) الكافي (ت: علي غفاري) ١: ١٠ . دار الكتب الإسلامية، طهران.

(٤) الكافي (ت: علي غفاري) ١: ١٠ . دار الكتب الإسلامية، طهران.

ولعمر الله، يشتدّ العجب أنّ بعض الأساطين رضي الله تعالى عنه، يلجأ لتأوّل ما لا امتناع فيه من هذه الأخبار الشريفة، بالمجاز والتمثيل أو الاستعارة، مع أنّ محققي علماء الفريقين لم يرَوا أيّ امتناع في تجسّم الأعمال بالبيان الذي حرّره أساطين الحكمة المتعاليّة؛ ضرورة أنّ القول بامتناع تجسم الأعمال؛ لتوهّم امتناع الحمل على الحقيقة، وأنّه لذلك مجاز لفظي مرسل بعلاقة المسببيّة، أو غير مرسل (=استعارة)، بضاعة مستروح لم ينظر في القواعد جيّداً، ولم يمعن في الأخبار مليّاً.

قال القاضي سعيد بن محمد القمي (١١٠٧هـ): وبالجملة، فللصلاة مثلاً حقيقة ربوبيّة في العالم الأسماء الإلهية، هي التي أخبر جبرئيل رسول الله صلّى الله عليه وآله: «بأنّ ربّك يصلّي ويقول سبّوح قدّوس ربّ الملائكة والرّوح» وفي العالم الروحي حقيقة نورية، هي التي صلّاها الرسول مع صفوف الأرواح في معراجه، وفي العرش حقيقة مثالية، تراها الملائكة حين يصلّي المؤمن في هذه النشأة الدنياويّة، وفي النشأة العنصرية صورة دنيوية هي هذه الصلاة المفروضة، وقس على ذلك كلّ عمل صالح وكلمة طيّبة.

والحقائق التي فوق هذه النشأة العنصريّة، كلّها حقائق متأصّلة متقرّرة نورانية، وفي مقابلتها حقائق ظلمانيّة كدرة، معدنها الجهل في مقابلة العقل.

ولا شك أنّ العالم العرشي جسم لطيف نوري، والعالم النفسي لا يخلو من ملابسة مادّة جسمية شريفة في غاية النورية، **فصحّ تجسد الأعمال والأقوال، وصحّ الوزن، بلا تجشّم تأويل، وتعرّض للقال والقيل**(١).اهـ.

قلت: أجاد الكلام جدّاً رضي الله عنه؛ فحقيقة الصلاة في عالم النور، جوهرٌ عقليّ ذاته الخضوع لخالقه؛ كما قال سبحانه: ﴿**يُسَبِّحُونَ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ لَا يَفْتُرُونَ**﴾ والله تعالى يفيض من هذا الجوهر على كلّ نفس مستعدة: ﴿آمَنُوا بِرَبِّهِمْ وَزِدْنَاهُمْ هُدًى﴾.

---

(١) شرح توحيد الصدوق (ت:نجفقلي حبيبي) ١: ٥٥٧.وزارة الإرشاد، طهران. طبعة أولى ١٤١٥هـ.

تجسّم الغسل بشط الفرات لزيارة الحسين!!

أخرجه ابن قولويه(٣٦٨هـ) رضوان الله تعالى عليه قال: حدثني أبو عبد الرحمان محمد بن احمد بن الحسين العسكري ومحمد بن الحسن جميعاً، عن الحسن بن علي بن مهزيار، عن أبيه علي بن مهزيار، عن محمد بن أبي عمير، عن محمد بن مروان، عن أبي حمزة الثمالي، قال: قال الصادق عليه السلام: «إذا اردت المسير إلى قبر الحسين عليه السلام، فصم يوم الأربعاء والخميس والجمعة، فإذا أردت الخروج، فاجمع أهلك وولدك وادع بدعاء السفر...، ثمّ تأتي الشط وقل:اللهم اجعله نوراً، وطهوراً، وحرزاً، وشفاءً من كلّ سقم وداء، ومن كل آفة وعاهة، ومن شر ما أخاف وأحذر، اللهم طهّر به جوارحي وعظامي، ولحمي، ودمي، وشعري، وبشري، ومخي، وعصبي، وما أقلّت الأرض مني، **واجعله لي شاهداً**، يوم فقري وفاقتي»[1].

قلت: إسناده حسن، رجاله موثقون، ابن أبي عمير من أصحاب الإجماع لا يروي إلاّ عن ثقة، والحسن وثقه ابن قولويه وعلي بن إبراهيم توثيقاً عامّاً على الأقل.

قال المجلسي الثاني (١١١١هـ) رضي الله عنه في ملاذ الأخيار: قوله عليه السلام: (**واجعله لي شاهداً**) أي: الغسل، **مجازاً، أو بناءً على تجسّم الأعمال**، وإرجاعه إلى الحسين عليه السلام بعيد جداً[2].اهـ.

قلت: المقابلة في قول المجلسي: (**مجازاً، أو بناءً على تجسّم الأعمال**) صريحٌ أنّ تجسّم الأعمال يعني حمل الأخبار على الحقيقة، كما أنّ حملها على المجاز يعني إنكارٌ تجسّم الأعمال، على ما تفصّل سابقاً.

قوله عليه السلام: (**واجعله لي شاهداً**) مفسّراً بالكبرى المطويّة في قوله تعالى: ﴿الْيَوْمَ نَخْتِمُ عَلَى أَفْوَاهِهِمْ وَتُكَلِّمُنَا أَيْدِيهِمْ وَتَشْهَدُ أَرْجُلُهُمْ بِمَا كَانُوا يَكْسِبُونَ﴾.

---

(١) كامل الزيارات (ابن قولويه) :١٧٢، وقد أخرجه الشيخ الطوسي في التهذيب ٦: ٤٧ .

(٢) ملاذ الأخيار شرح تهذيب الأخيار(ت: مهدي رجائي) ٩: ١٣٠. مطبعة الخيام، قم.

وقوله سبحانه: ﴿ وَيَوْمَ يُحْشَرُ أَعْدَاءُ اللهِ إِلَى النَّارِ فَهُمْ يُوزَعُونَ (١٩) حَتَّى إِذَا مَا جَاءُوهَا شَهِدَ عَلَيْهِمْ سَمْعُهُمْ وَأَبْصَارُهُمْ وَجُلُودُهُمْ بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ، وَقَالُوا لِجُلُودِهِمْ لِمَ شَهِدْتُمْ عَلَيْنَا قَالُوا أَنْطَقَنَا اللهُ الَّذِي أَنْطَقَ كُلَّ شَيْءٍ﴾ .

وقوله سبحانه: ﴿ يَوْمَ تَرَى الْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ يَسْعَى نُورُهُمْ بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَبِأَيْمَانِهِمْ بُشْرَاكُمُ الْيَوْمَ جَنَّاتٌ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا ذَلِكَ هُوَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ﴾ .

الزبدة:

المتجسّم هوالنفس -الطاهرة المتطهرّة بماء الفرات- ببدن مثالي مسانخ لملكة التطهّر بهذا الماء الجنّتي المبارك.

وهنا تتعيّن الإشارة إلى أمر، قد ألمحنا إليه سابقاً في الطيّات..؛ حاصله عدم منافاة كثرة تمثّلات النفس مع وحدانيتها؛ فتارة تتمثل ببدن مسانخ لعمل الصلاة، وأخرى مسانخ لعمل المعروف، وثالثة مسانخ للتطهر بماء الفرات، ورابعة مسانخ لعمل الصدقة وخامسة مسانخ لتلاوة القرآن وهكذا، والكلام هو الكلام في جنود الجهل والكفر!!.

إذ لا مانع عقلاً ونقلاً، من كثرة تمثلات وجلابيب الحقيقة الواحدة، كتمثّل عزرائيل بأكثر من صورة ومثال مع أنّ حقيقته واحدة، وأوضح مثال قطعي على هذا أنّ العقل الأوّل حقيقة واحدة، مع أنّه متكثّر الصور والجلابيب بكثرة الخلائق العاقلة، ملائكة وجن وإنس، بل حيوان وشجر وجماد على الأظهر الأقوى، وهذا ممّا عجز عن إثباته الحكماء لولا القول بأصالة الوجود التشكيكيّة المبتنية على وحدانيّة معنى الوجود؛ إذ الوحدة لا تنافي الكثرة؛ فوحدة الحقيقة لا تنافي كثرة تجلياتها.

وأيضاً: لا مانع من كثرة تمثلات النفس الواحدة ببدن مثالي واحد؛ فمن ذلك ما ورد في بعض النصوص أنّ النفس الإنسانيّة الحمقاء، تحشر ببدن إنساني له رأس حمار، وأنّ ضرس الكافر كجبل أحد...، وقد أشرنا إلى هذا في غير موضع من الكتاب.

النص في تجسّم الرأي الحسن !!

أخرج الكليني (٣٢٩هـ) عن محمد بن يحيى، عن محمد بن الحسين، عن عبد الرحمن بن أبي هاشم، عن سالم، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: ما من موضع قبر إلاّ وهو ينطق كلّ يوم ثلاث مرات: أنا بيت التراب، أنا بيت البلاء، أنا بيت الدود .

قال: فإذا دخله عبد مؤمن قال: مرحباً وأهلاً، أما والله لقد كنت أحبّك وأنت تمشي على ظهري، فكيف إذا دخلت بطني فسترى ذلك؛ فيفسح له مد البصر، ويفتح له باب يرى مقعده من الجنة. قال: ويخرج من ذلك رجل لم تر عيناه شيئاً قط أحسن منه، فيقول يا عبد الله ما رأيت شيئا قط أحسن منك؟!.

فيقول: **أنا رأيك الحسن، الذي كنت عليه، وعملك الصالح الذي كنت تعمله.** قال: ثمّ تؤخذ روحه فتوضع في الجنة، حيث رأى منزله، ثمّ يقال له نم قرير العين، فلا يزال نفحة من الجنة تصيب جسده، يجد لذتها وطيبها، حتى يبعث.

قال عليه السلام: «وإذا دخل الكافر قال: لا مرحبا بك ولا أهلاً، أما والله لقد كنت أبغضك وأنت تمشي على ظهري، فكيف إذا دخلت بطني سترى ذلك. قال: فتضم عليه فتجعله رميماً، ويعاد كما كان، ويفتح له باب إلى النّار، فيرى مقعده من النّار، ثمّ إنّه يخرج منه رجل أقبح من رأى قط، فيقول: يا عبد الله من أنت، ما رأيت شيئاً أقبح منك؟!.

فيقول: **أنا عملك السيء الذي كنت تعمله، ورأيك الخبيث.** ثمّ تؤخذ روحه فتوضع حيث رأى مقعده من النّار، ثمّ لم تزل نفخة من النار تصيب جسده، فيجد ألمها وحرها في جسده إلى يوم يبعث، ويسلط الله على روحه تسعة وتسعين تنيناً تنهشه، ليس فيها تنين ينفخ على ظهر الأرض فتنبت شيئاً»[1].

قال المجلسي الأوّل في الروضة: صحيح على الظاهر[2] .

---

(١) الكافي (ت: علي غفاري) ٣: ٢٤٠ . دار الكتب الإسلامية، طهران.

(٢) روضة المتقين ١: ٣٦٢.

قلت: عبد الرحمن بن محمد بن أبي هاشم، هو البجلي، ثقة عين، كثيراً ما ينسب إلى جده اختصاراً، وسالم بن أبي سلمة السجستاني حسن الحال فيه لين؛ قال النجاشي: السجستاني، حديثه ليس بالنقي وإن كنّا لا نعرف منه إلاّ خيراً.اهـ. فالإسناد حسن .

قال الشيخ البهائي(١٠٣٠هـ) قدّس سرّه الشريف في كتاب الأربعين: قوله عليه السلام: (**أنا رأيك الحسن**) صريحٌ في تجسّم الاعتقاد أيضاً في تلكم النشأة(١).

قلت: اتّضح أنّ المتجسّم ليس الرأي بما هو عرض، وإنّما النفس بما أفاض الله تعالى عليها من بدن المثال، المستعدة لتلك الإفاضة، نتيجة انفعالها بملكة الرأي الحسن والاعتقاد الصحيح، ناهيك عن تجسّم الرأي الحسن الذي هو جوهرٌ عقلي.

أمّا قول القبر عظّم الله شأنه: (**أنا بيت التراب، أنا بيت البلاء، أنا بيت الدود**) فعلى الحقيقة لا مجاز فيه؛ فالقبر جوهرٌ من الجواهر العلويّة الملكوتيّة، أو من الملائكة المدبّرة بإذن الله تعالى، لكلّ ما من شأنه الحياة من الخلائق؛ فضغطة القبر ووسعه وظلمته ونوره، ممّا فوضّه الله تعالى إلى هذا الملك قدّس الله شأنه، ولنا في حقيقة القبر رسالة نسأل الله تعالى إتمامها؛ إنّه فعّالٌ لما يريد.

والقرآن الكريم أشار في كثير من الآيات الشريفة إلى أنّ حقيقة السماء والأرض والشمس والقمر والمطر والشجر والحجر والحجر الأسود و...، نفوسٌ ملائكيّة مدبّرة، من جنس ملائكة التدبير، وما مظاهرها الترابية والشجرية والمائيّة والنارية إلاّ تجليّات وجلابيب وأبدان وصور وأجسام لحقائق ملائكة التدبير؛ فمن ذلك الإشارة الظاهرة في: ﴿وَقِيلَ يَاأَرْضُ ابْلَعِي مَاءَكِ وَيَاسَمَاءُ أَقْلِعِي﴾ فحقيقة الأرض نفسٌ ملائكيّة ، وكذا حقيقة السماء، يصطلح عليها الفلاسفة بالنفوس العلويّة المدبّرة .

ولا بأس بالتنبيه على أنّ الخلائق في القبر ليسوا صنفين، أو نوعين، إمّا مؤمن طيب يفتح له باب إلى الجنة، أو كافر خبيث يفتح له باب إلى النّار؛ فهذا خاص بمن

---

(١) الأربعين: ٤٧٨. مؤسسة النشر الإسلامي، قم. الطبعة الأولى ١٤١٥هـ..

محض الإيمان محضاً من كمّل المؤمنين الطيبين، وبمن محض الجحود والكفر من المعاندين وأهل النصب الجاحدين..

الحقّ، إنّهم على ثلاثة أصناف، أو ستة مردها إلى ثلاثة، كما ورد في الأخبار الصحيحة، والصنف الثالث هم أكثر النّاس وجلّ الخلق، وهم من خلط عملاً صالحاً وآخر سيئاً، كأهل الكبائر من المؤمنين، وكالمستضعفين من الرجال والنساء والأطفال وأشباههم، فهؤلاء مرجوون إلى رحمة الله تعالى؛ فإنْ شاء سبحانه وتعالى عذبهم بعدله لأنّهم مسيؤون، وإنْ شاء وسعهم بفضله ومنّه ورحمته لأنّهم غير جاحدين، والله تعالى أرحم الراحمين، ومن هؤلاء الصالحون من غير الشيعة، بل من غير المسلمين .... .

ولنا في هذا كتاب اسمه الفرقة الناجية، من مطبوعات العتبة الحسينية قدّسها الله تعالى، أماط عن كلّ هذا العويص، راجعه إنْ شئت التوسعة .

الزبدة ثمّة تجسّمان:

الأوّل : تجسّم الرأي الحسن.

وقد اتّضح أنّه جوهر عقلي من شعب الخير والعقل؛ إذ الرأي الحسن من الحكمة أو العلم أو المعرفة، وهي من شعب العقل كما هو صريح خبر سماعة.

الثاني: تجسّم النفس.

ببدن مثالي مسانخ لما صدر منها من الرأي الحسن.

النص في تجسّم السخاء

روى الكليني ضي الله عنه، عن الحسين بن محمد، عن معلى بن محمد، عن الحسن بن علي الوشاء، قال سمعت أبا الحسن عليه السلام يقول: «**السخي قريب من الله، قريب من الجنّة، قريب من النّاس..؛ السخاء شجرةٌ في الجنّة، من تعلق بغصن من أغصانها دخل الجنة**»(١).

قلت: صحيح بشواهده، وهذا الإسناد معتبر على الأظهر؛ المعلى البصري، ضعفه جماعة ووثقه آخرون، والأظهر الأقوى اعتماده.

وأخرجه عبد الله بن جعفر الحميري (٣٠٤هـ) عن الحسين بن علوان، عن جعفر، عن أبيه قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله: «**السخاء شجرة في الجنّة، أغصانها في الدنيا، من تعلق بغصن منها قاده ذلك الغصن إلى الجنة**» (٢).

قلت: إسناده موثق صحيح.

مضى أنّ العقل جوهر نوري من عالم القدس، والسخاء شعبة منه، وجندٌ من جنوده، ونورٌ من نوره؛ فهو إذن جوهرٌ قدسي من سنخ جوهر العقل؛ فإذا نزل من عالم العقل الجبروتي إلى عالم الملكوت الجسماني، أي إلى الجنّة فيما نحن فيه؛ يتعيّن أن يتمثّل ويتجلبب ببدن مثالي جنتي من سنخ الجنّة، وهو البدن الشجري حسب النص.

فثمّة تجسّمان، كما في الصبر والصلاة والولاية والمعروف، وقاطبة الجواهر العقليّة إذا تنزلت إلى عالم الملكوت لتفيض على النفوس الطبيعيّة في هذه النشأة:

الأوّل: للنفس السخيّة؛ فإنّها تتصوّر ببدن مثالي يسانخ السخاء.

الثاني: تجسّم نفس السخاء، من حيث كونه جوهراً عقليّاً، ببدن جنّتي شجري.

---

(١) الكافي (ت: علي غفاري) ٤: ٤١ . دار الكتب الإسلامية، طهران.

(٢) قرب الإسناد: ١١٧ . مؤسسة آل البيت لإحياء التراث، مطبعة مهر، قم. الطبعة الأولى ١٤١٣هـ.

قوله عليه السلام: **(من تعلق بغصن منها قاده ذلك الغصن إلى الجنة)** كالصريح في ربّ النوع(١)، المدبر لكلّ نفسٍ سخيّة، المفيض عليها، إفاضتان:

أولاً: نفساً سخيّة.

ثانياً: بدناً مثالياً نضراً مسانخاً للنفس السخيّة.

وقد تقول -بناء على تجسّم جوهر السخاء ببدن شجرة-: فهل يفاض على النفس السخيّة بدناً شجريّاً؟!.

قلنا: سيأتي في فصل لاحق أنّ المفاض هو كمال النوع لا عين النوع، كما في وجود كمال النوع النباتي، وهو النمو، في بدن الإنسان، وقوله تعالى: ﴿تَعْرِفُ فِي وُجُوهِهِمْ نَضْرَةَ النَّعِيمِ﴾ كالصريح في ذلك، فالنضرة كمال جوهري في نوع النبات.

قوله عليه السلام: **(السخي قريب من الله)** لوضوح أنّه من سنخ العقل وشعبه، والعقل وشعبه؛ لتنزهه عن جلّ قيود الإمكان، أقرب المخلوقات إلى الله تعالى .

إذا اتّضح هذا فإنّ من صدر عنه عمل السخاء، وانفعلت نفسه به، استعدّت نفسه لأن يفاض عليها جوهراً يسانخ جوهر السخاء الجنتي، روحاً وبدناً، حقيقة وصورة، لينتهي أمر السخي بهما إلى عين القرب من الله وعين دخول الجنّة.

وقد مضى في الأخبار المعتبرة أنّ العقل وشعبه أوّل الممكنات، وقد مضى إثبات ذلك عقلاً ونقلاً؛ فأمّا عقلاً فلامتناع ترجيح المرجوح، وكلّ ما عدا العقل مرجوح، وأمّا نقلاً فلقوله عليه السلام: (ما خلقت خلقاً أحبّ إليّ منك) .

---

(١) مضى أنّ للعقل، أو أيٍ من مراتبه الطوليّةوالعرضيّة أن يتنزل إلى عالم الملكوت؛ من حيث هو واسطة فيض لما دونه، نظير تنزل جبرائيل إلى عالم الملكوت، بل عالم الطبيعة متمثلاً بهيئة دحية الكلبي.

النص في تجسّم الرَّحِم!!

أخرج الكليني رضي الله عنه، عن علي بن إبراهيم، عن أبيه، عن حمّاد بن عيسى، عن حريز بن عبد الله، عن فضيل بن يسار قال: قال أبو جعفر عليه السلام: «**إنّ الرحم معلقة يوم القيامة بالعرش تقول: اللهم صل من وصلني، واقطع من قطعني**»(١).

قلت: إسناده حسنٌ صحيح باتفاق الفريقين سنة وشيعة.

أخرجه أهل أئمّة السنة واللفظ للإمام مسلم قال: حدثنا أبو بكر بن أبي شيبة، وزهير بن حرب قالا: حدثنا وكيع، عن معاوية بن أبي مزرد، عن يزيد بن رومان، عن عروة، عن عائشة، قالت: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «**الرحم معلّقة بالعرش، تقول: من وصلني وصله الله، ومن قطعني قطعه الله**»(٢).

قلت: إسناده صحيح على شرط الشيخين.

وأخرج الكليني عن محمد بن يحيى، عن أحمد بن محمد، عن ابن محبوب، عن مالك بن عطية، عن يونس بن عمار قال: قال أبو عبد الله عليه السلام: «**أول ناطق من الجوارح يوم القيامة الرحم، تقول: يا رب من وصلني في الدنيا فصل اليوم ما بينك وبينه، ومن قطعني في الدنيا فاقطع اليوم ما بينك وبينه**»(٣).

قلت: إسناده صحيح على الأظهر؛ ففيه الحسن وهو من أصحاب الإجماع.

بالجملة: مجموع أخبار الفريقين في هذا الباب، صريحٌ في أمور:

الأوّل: قوله عليه السلام: (**الرحم معلقة يوم القيامة بالعرش تقول**) صريحٌ أنّ الرّحِم جوهرٌ علوي قدسي عرشيّ، من شعب جوهر العقل، حقيقته الألفة والوصال

---

(١) الكافي (ت: علي غفاري) ٢: ١٥١ . دار الكتب الإسلامية، طهران.

(٢) صحيح مسلم (ت: فؤاد عبد الباقي) ٤: ١٩٨١، رقم:٢٥٥٥. دار إحياء التراث العربي، بيروت.

(٣) الكافي (ت: علي غفاري) ٢: ١٥١ . دار الكتب الإسلامية، طهران.

والمودة، والعرش هو علم المشيئة الإلهي، والعقل أوّل تجلّ لمشيئة الله سبحانه، ومعنى أنّ الرحم معلّقة؛ لكونها شعبة من شعب العقل، حيثيّة من حيثيّاته القدسيّة.

هذه الشعبة إذا نزلت نزولاً تمثّلياً من عالم العرش، إلى عالم الحشر والملكوت، والحساب ، تعيّن أن تتصوّر وتتمثّل وتتجسّم بزيّ ملكوتي وبدن مثالي، وهذا هو الأمر..

الثاني: فقوله عليه السلام: (**أول ناطق من الجوارح يوم القيامة الرحم**) صريحٌ في تجسّم جوهر الرحّم، الذي هو شعبة من شعب العقل، ببدن مثالي أخروي.

الثالث: قوله عليه السلام: (**من وصلني في الدنيا فصل...**) صريحٌ في الإفاضة الإعداديّة، وأنّ الله تعالى قضى أن يكون جوهر الرحم العقلي واسطة فيض.

الرابع: وحدة صلة الرحم في عالم القدس، لا تنافي كثرته في أنواعه وأصنافه وأفراده، من الجن والإنس والملائكة، بل حتى الحيوان أنواعاً وأفراداً وأصنافاً، نظير العقل فمع كونه جوهراً واحداً، وشخصاً فارداً، كما في أخبار العقل القطعيّة، إلاّ أنّه متكثّر في الموجودات العاقلة أجناساً وأنواعاً وأفراداً، بما لا يضرّ وحدته إطلاقاً.

الخامس: لدينا تجسمان أحدهما علّة إعداديّة للآخر، مفيضٌ له، ربٌّ لنوعه..

أولاً: تجسّم الرّحِم.

ثانياً: تجسّم النفس الرَّحِمِيّة.

المتعبدة بصلة الأرحام، ببدن مثالي من سنخ جوهر الرحم المتجسّم؛ فالنفس الإنسانيّة، قد تغيّرت جوهريّاً، إلى نفسٍ رحِمِيَّة بالفعل بعد أن كانت كذلك بالقوّة، بما أفاض الله تعالى عليها من ذلك الجوهر العقلي المقدّس، نتيجة انفعالها بهذه الملكة الشريفة، ولأهميّة هذا هاك العنوان الآتي..

تجسّم شعب العقل واتحاد العقل والعاقل بالمعقول

سيأتي في العنوان الآتي أنّ الاتحاد بين العاقل العقل والمعقول له مراتب تنزليّة حسيّة في عالم المثال، كما أنّ له مراتب في عالم الحس الطبيعي، والنسبة بين العقلي والحسّي، نسبة الإجمال إلى التفصيل، كما في علم الله الجملي الذاتي، الذي هو عين علمه التفصيلي بالأشياء في مرتبة الفعل؛ فعلمه التفصيلي رتبة نازلة لعلمه الذاتي الأشرف سبحانه، أمّا في مرتبة الذات، فهو العلم والعالم والمعلوم، وكذا الأمر في اتحاد الحاس والحس والمحسوس، فإنّه رتبة نازلة لاتحاد العقل والعاقل والمعقول، هذا الاتحاد عام وخاص على ثلاثة أنحاء.

الأوّل: اتحاد العاقل والعقل والمعقول العام .

وهذا يتناول كل عالم الإمكان ممّا دون عالم العقل؛ فكلّ هذا العالم، موجود في العقل(عالم النور=القدس) وجوداً جمليّاً سعيّاً واحداً بسيطاً، فيه صور عقليّة لكلّ ما دونه بالنحو الأشرف السعي البسيط، كما أنّ علم الله في مرتبة الذات بسيط، محيط بكلّ ما كان وما يكون وما سيكون...، وهذا النحو لا يهّمنا الخوض فيه هيهنا.

الثاني: صيرورة النفس عاقلاً وعقلاً ومعقولاً.

ومثاله نبيّنا وأهل بيته علهم السلام في نحووجودهم النوري العرشي قبل خلق المادّة بقسميها، ومن ذلك صيرورة جعفر الطيار ملكاً مقرباً على المحتمل.

النحو الثالث: واقعيّة العلم الحصولي للنفس بالأشياء.

تفرّد ببرهانه الشيرازي، خلافاً لمشهور الحكماء القائلين بأنّ العلم الحصولي وجود ذهني ماهوي، حاكٍ عن الخارج لا غير؛ وسيأتي الكلام عنه في عنوان مستقل لأهميته؛ سيما ما نحن فيه من تجسّم الأعمال؛ إذ العلم إفاضة جوهريّة من عالم العقل... .

قال الشيرازي في النحو الثاني: إنّ الحكماء الإلهيين قد أثبتوا للطبائع حركة جبليّة[١]، إلى غايات ذاتية كما مر غير مرة، وأثبتوا لكلّ ناقص ميلاً أو شوقاً غريزياً إلى كماله، وكلّ ناقص إذا وصل إلى كماله أو بلغ إلى إنيته، اتّحد به وصار وجوده وجوداً آخر[٢]، وهذه الحركة الجبلية في طبيعة هذا النوع الإنساني إلى جانب القدس، معلوم مشاهد لصاحب البصيرة، فإذا بلغت النفس في استكمالاتها وتوجهاتها إلى مقام العقل، **وتحوّلت عقلاً محضاً، اتّحدت بالعقل الفعال**، وصارت عقلاً فعالاً، بل ما[٣] كانت عقلاً منفعلاً، أي: نفساً وخيالاً، فزالت عن المادة، وسلبت عنها القوة والإمكان...[٤].اهـ.

غاية النفس الإنسانيّة، السير والهجرة والانتقال، ارتقاءً إلى عالم العقل، وإنّما نزلت إلى الدنيا وتعلقت ببدن عنصري؛ لاستكمال فعليّتها، خروجاً من القوّة إلى الفعل، لكن ما معنى اتحادها بالعقل؟!.

قلنا بإيجاز: ليكون كلّ ما دونها من عالم الإمكان عين ذاتها بالنحو الأشرف البسيط؛ فهي بعد ترقيها وتنزهها عن المادّة بقسميها (المثالي والدنيوي) عقلاً وعاقلاً ومعقولاً، كما أنّ الله تعالى في مرتبة الذات عين العلم والعالم والمعلوم بالنحو الأشرف البسيط؛ ضرورة أنّ العلم في مرتبة الذات، عين الذات وعين المعلوم.

وبرهانه ينبغي أن يكون واضحاً؛ فإنّ العقل في عالم العقل: جوهرٌ حيٌّ درّاكٌ فعّال منزه عن المادّة بقسميها، فيه كلّ صور عالم الإمكان (عالم المثال وعالم الطبيعة) لكن بالنحو العقلي الأشرف البسيط، لكن هل هذه الصور غير ذاته أم عين ذاته؟!.

---

(١) الطبائع هي: القوى التي بها تصدر الأفعال الجسمانيّة قهراً، كحصول النبات من البذرة، ومن ذلك حركة كل عالم الطبيعة عامّة، والنفس خاصّة، إلى عالم الآخرة، وسيأتي الكلام.

(٢) على التشكيك المبتني على وحدة معنى الوجود، إذ لا اختلاف إلّا في رتبة وجود الحقيقة الواحدة، كما في ملائكيّة جعفر الطيّار التي هي رتبة أشرف لعين حقيقته الإنسانيّة.

(٣) العبارة مرتبكة جدّاً، بل خطأ؛ والأصح في نظر القاصر: (بعد ما) بدل: (بل ما).

(٤) الأسفار ٨: ٣٩٥. دار إحياء التراث العربي، بيروت. الطبعة الثالثة سنة: ١٩٨١م.

قلنا: يمتنع أن تكون غير ذاته، للخلف الممتنع؛ فيلزم أن لا يكون عاقلاً لهذه الصور، وألّا تكون هذه الصور معقولاً له، وألاّ يكون هناك عقلٌ أصلاً؛ فتعيّن الاتّحاد، نظير عقيدتنا أنّ العلم والمعلوم في مرتبة الذات الإلهيّة عين الذات التي هي عين العالم.

فرّق ابن سينا بينهما فقال بالاتحاد في الذات الإلهيّة، ونفاه في المخلوق قال: الموجودات معقولات، هي غير خارجة عن ذاته سبحانه، لأنّ ذاته مبدأ لها، فهو العاقل والمعقول، ويصح هذا الحكم فيه، **فلا يصح فيما سواه**؛ فإنّ ما سواه يعقل ما هو خارج عن ذاته. كلّ ما يعقل ذاته، فإنّه هو العقل والعاقل والمعقول[1].

الزبدة: إذا أضحت النفس عقلاً بالفعل؛ تعيّن القول بأنّ فيها صور كلّ ما دونها من عالم الإمكان بالنحو العقلي الأشرف البسيط، فتكون جوهراً بسيطاً، عقلاً وعاقلاً ومعقولاً بلا كثرة ، وسيأتي أنّ تفريق ابن سينا خبطٌ في خلط.

قال ابن سينا (٤٢٧هـ): وما يقال من أنّ **ذات النفس تصير هي المعقولات،** فهو من جملة ما يستحيل عندي[2]؛ فإنّي لست أفهم قولهم أن يصير شيءٌ شيئاً آخر[3]، ولا أعقل أن ذلك كيف يكون؟!.

فإنْ كان بأن يخلع صورة ثمّ يلبس صورة أخرى، ويكون هو مع الصورة الأولى شيئاً، ومع الصورة الأخرى شيئاً آخر، فلم يصر بالحقيقة الشيءُ الأول، الشيءَ الثاني، بل الشيءُ الأول قد بطل، وإنّما بقي موضوعه أو جزء منه، وإن كان ليس كذلك فلننظر كيف يكون، فنقول إذا صار الشيء شيئاً، فإمّا أن يكون إذ هو قد صار ذلك الشيء موجوداً أو معدوماً، فإن كان موجوداً والثاني الآخر إمّا أن يكون موجودا أيضاً أو معدوماً، فإن كان موجوداً فهما موجودان لا موجود واحد، وإن كان معدوماً، فقد صار هذا الموجود شيئاً

---

(١) التعليقات: (تحقيق وتصدير : عبد الرحمن بدوي): ١٥٩.

(٢) مستحيل بناءً على أصالة الماهيّة، والاشتراط اللفظي بين وجود العقل ووجود النفس؛ فإنّ جوهر العقل قسيمٌ للنفس، مغاير لها ذاتاً، فكيف تكون هي هو؟! هذا موجز إشكال ابن سينا.

(٣) فأين ابن سينا من صيرورة جعفر الطيّار ملكاً، والملك جبرائيل بشراً، والعتاة قردة؟!.

معدوماً، لا شيئا آخر موجوداً، وهذا غير معقول، وإن كان الأول قد عدم، فما صار شيئاً آخر، بل عدم هو، وحصل شيء؛ فالنفس كيف يصير صور الأشياء[1].

قلت: يرد على ابن سينا رحمه الله، سيما قوله: (**الشيءُ الأول قد بطل**) وقوله: (**صار هذا الموجود شيئاً معدوماً**) توّهم شنيع؛ فإنّ الذي بطل هو مرتبته الوجوديّة، لا عينه تماماً؛ فبطلان النفس الدنيويّة الجسمانيّة بالموت ومفارقة البدن، بطلان هذه المرتبة من وجودها لا انعدام وجودها بالكليّة، وعجيب من ابن سينا هذه الغفلة، فإنّه كجمهور الحكماء قائلٌ أنّ غاية النفس أن تكون عقلاً؛ فهل تعاد عنده من بعد عدم؟!.

وكما عرفت فإنّ سبب هذه الغفلة هو البناء على أصالة الماهيّة وعلى الاشتراك اللفظي بين وجود النفس ووجود العقل، وأنّهما ذاتان متغايرتان تماماً من كلّ جهة، ولم يتنبه إلى أنّ النفس رتبة وجوديّة نازلة لعالم العقل.

قال الشيرازي في ردّه: الذي يجب أن يعلم أولاً، قبل الخوض في دفع ما ذكره الشيخ في نفي الاتحاد بين الأمرين عموماً، وبين العاقل والمعقول خصوصاً أمران.

أحدهما: **أنّ الوجود في كلّ شيء، هو الأصل في الموجودية، وهو مبدأ شخصيته، ومنشأ ماهيته**[2]، وأنّ الوجود ممّا يشتد ويضعف[3]، ويكمل وينقص، والشخص هو هو، ألا ترى أنّ الإنسان من مبدء كونه جنيناً، بل نطفة إلى غاية كونه عاقلاً ومعقولاً، جرت عليه الأطوار، وتبدلت عليه النشآت، مع بقاء نحو وجوده وشخصيته.

وثانيهما...: صيرورة موجود، بحيث يصدق عليه مفهوم عقلي وماهية كليّة، بعد ما لم يكن صادقاً عليه أولاً؛ لاستكمال وقع له في وجوده، وهذا ممّا ليس بمستحيل، بل

---

(١) النفس (الفن السادس من طبيعيات الشفاء): ٢٣٦. طبع باريس ١٩٨٨م.

(٢) فلولا سبق الوجود ومراتبه وأنّه منشأ الآثار الخارجيّة، لامتنع انتزاع الماهيّة فضلاً عن وجودها.

(٣) فملائكيّة جعفر رتبة أشرف لإنسانيّته، لا يتنافيان إلّا في الرتبة ونحو الوجود، على التشكيك.

هو واقع؛ فإنّ جميع المعاني المعقولة، التي وجدت متفرقة في الجماد والنبات والحيوان، يوجد مجتمعة في الإنسان[١] الواحد[٢].اهـ.

ولكي تعي مقدار تهافت ابن سينا رحمه الله حسبك قوله: **إنّ النفس الناطقة، كمالها الخاص بها، أن تصير عالماً عقلياً، مرتسماً فيه صورة الكل**، والنظام المعقول في الكل، والخير الفائض في الكل، مبتدئاً من مبدأ الكل، سالكاً إلى الجواهر الشريفة، فالروحانية المطلقة، ثمّ الروحانية المتعلقة نوعاً ما من التعلق بالأبدان، ثمّ الأجسام العلوية بهيئاتها وقواها، ثمّ تستمر كذلك، حتى تستوفي في نفسها هيأة الوجود كلّه؛ **فتنقلب عالماً معقولاً**، موازياً للعالم الموجود كلّه...[٣] .

قال الشيرازي في بيان تهافتاته: ذهب إلى امتناع الاستحالة الجوهرية[٤]، ومع ذلك اعترف بأنّ النفس إذا استكملت وتجرّدت عن البدن، تصير عقلاً وسقط عنها اسم النفس. **ولم يَعْرِف أنّ نفسية النفس إنّما هي نحو وجودها**[٥].اهـ.

في قوله الشريف: **(نفسية النفس إنّما هي نحو وجودها)** مطالب حكميّة جمّة، أبدع في كلّها رضي الله عنه، إبداعاً منقطع النظير إلى اليوم، ولجلالة المسألة أفردنا أكثر من عنوان آت لبيانها.

---

(١) فالإنسان: جوهرٌ جسمٌ نام حسّاس متحرك بالإرادة (=جسم، نبات، حيوان) تميّز بالناطق، أي صورة النفس الناطقة، فهو جامع لكمالات قاطبة الأنواع الجوهريّة بنحو أشرف، لا نفس أنواعها.

(٢) الأسفار ٣: ٣٢٤. دار إحياء التراث العربي، بيروت . الطبعة الثالثة سنة: ١٩٨١م.

(٣) الشفاء، الإلهيات (ت: الأب قنواتي وسعيد زايد) ٤٣٢. منشورات مكتبة المرعشي، قم.

(٤) المقصود بالاستحالة الجوهريّة هيهنا: الحركة الجوهريّة. وسيأتي الكلام.

(٥) الأسفار ٩: ١١٧. دار إحياء التراث العربي، بيروت . الطبعة الثالثة سنة: ١٩٨١م.

حقيقة علم الإنسان الحصولي!!

العلم على قسمين: حصولي، وحضوري، والثاني: كعلم زيد بوجوده، وعلم الرضيع أنّ هذه دون تلك أمّه، وعلم الإنسان بنفسه أنّه شرّير، أو خيّر ، أو خليطٌ بينهما؛ فهذا العلم حاضر في النفس بلا كسب ونظر؛ وكذا في: ﴿إِبْلِيسَ اسْتَكْبَرَ وَكَانَ مِنَ الْكَافِرِينَ﴾ فعلم ابليس باستكباره، عين ذاته المستكبرة، وهو عين الاستكبار.

أمّا العلم الحصولي فهو: العلم الحاصل في ذهن زيد بالكسب، خروجاً من القوّة إلى الفعل بواسطة البدن؛ فهذا معنى الكسب والنظر، سواء أكان حسّياً بالحواس الخمس وهو العلم بالجزئيات، أم عقليّاً وهو العلم بالكليّات؛ كعلم الرياضيات.

فإذا رأى زيدٌ الكعبة المشرّفة أثناء الحجّ وطاف حولها؛ فإنّه تحصل في ذهنه صورة للكعبة قدّسها الله، تكون هذه الصورة الذهنيّة حاكيةً عن الكعبة الخارجيّة، فهذا في الجملة هو معنى العلم الحصولي والكلام هو الكلام في الخيالي والعقلي الحصوليين.

لكن إذا كان هذا كلّ الكلام في العلم الحصولي، فهو باطل شرعاً بل ممتنع عقلاً؛ بداهة أنّ فاقد الشيء لا يعطيه؛ فلازم ذلك صدور أفعال بمعزل عن الله تعالى؛ إذ: ﴿وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَكِنَّ اللهَ رَمَى﴾ فلا يمكن للنفس تحصيل العلم إلاّ بإفاضة.

فتعيّن القول بأنّ قوى النفس الحالّة في الحواس الماديّة الخمس، ما هي إلاّ معدّات ماديّة، بها تستعدّ النفس لأن يفيض الله تعالى عليها العلم بالكعبة، بتوسط مفيض الصور أو العقل الفعال ما شئت فعبّر.

قال ابن سينا: يقولون: إنّ النفس الناطقة إذا عقلت شيئاً، فإنّها تعقل ذلك باتّصالها بالعقل الفعّال، وهذا حقّ[1].

فالعلم بالكعبة إذن أمرٌ واقعي، وفيض رباني، والفيض الرباني متحد مع النفس، بل هو من جهة ما عين النفس؛ يدلّ على ذلك وجداناً وضرورةً، أنّ العلم بالكعبة

---

(١) الإشارات والتنبيهات(ت: مجتبى زارعي): ٣٢٥.مطبعة بوستان كتاب ايران، طبعة٣، ١٤٣٤هـ.

الباقي في نفس الحاجّ من سنخ العلم الحضوري، منشؤٌ للآثار الواقعيّة، هو متحد مع ذات الحاج لا يفارقه إلى يوم القيامة، يحنّ للكعبة كلّما تذكرها دوماً، وحسبه أثراً وقعيّاً.

تحصّل ممّا سبق، أمران متحدان لا يمكن انفكاكها:

الأوّل: الوجود الذهني (الماهوي) للكعبة. وهذا لا كلام فيه باتفاق الكل؛ إذ هو كيفٌ نفساني حاكٍ عن الخارج، ولا يهمنا اختلاف مذاهب الحكماء في كيفيّة الحكاية.

الثاني: العلم الحصولي بالكعبة، ممتنع التحقق، إلاّ بالنفس المستعدة لأن يفيض الله تعالى عليها العلم، وهو صورة عقليّة جوهريّة نازلة من عالم العقل؛ إذ ما قوى النفس الفاعلة بالحواس الماديّة الخمس، المنفعلة بها، إلاّ معدّات ومهيئات لتلك الإفاضة.

إذا اتّضح هذا فإنّ الصورة المفاضة على النفس، من عالم العقل، مروراً بعالم المثال، إلى هذا العالم، هي صورة عقليّة جوهريّة، لكن في مرتبة نازلة وهي مرتبة الحس الدنيوي؛ ضرورة أنّ النفس، من حيث هي عقل، قادرة على تكثير الجوهر الواحد بالتنزلات والتمثلات، وتوحيد الكثير بإلغاء المادة والتجرد عنها.

قال الشيرازي رضي الله عنه: **الإحساس إنّما يحصل، بأن يفيض الواهب صورة نورية إدراكية، يحصل بها الإدراك والشعور؛ فهي الحاسة بالفعل والمحسوسة بالفعل،** وأمّا قبل ذلك فلا حاس ولا محسوس إلاّ بالقوة، وأمّا وجود صورة في مادة مخصوصة، فهي من المعدّات لفيضان تلك الصورة، التي هي المحسوسة والحاسة بالفعل، والكلام في كون هذه الصورة حسّاً وحاسّاً ومحسوساً بعينه، كالكلام في كون الصورة العقلية عقلاً وعاقلاً ومعقولاً[1].اهـ.

الزبدة: هذه الصورة الحسيّة المفاضة، هي الحاس وهي المحسوس وهي الحسّ، وهي من جهة عين النفس الحاسّة بعد الإفاضة، وأمّا بصر العين فهو معد للإفاضة.

---

(١) الأسفار ٣: ٣١٧. دار إحياء التراث العربي، بيروت. الطبعة الثالثة سنة: ١٩٨١م.

قال الشيرازي: **المحسوس بالفعل، متّحد الوجود مع الجوهر الحاس بالفعل**[١].

والكلام هو الكلام في عالم المثال (كعالم الجنّة والنار) سوى أنّه منزه عن الخروج التدريجي السيّال من القوّة إلى الفعل؛ ضرورة أنّه عين الفعليّة والتحقق.

أمّا عالم العقل؛ فإنّ النفس إذا تجرّدت عن المادّة بقسميها الملكوتي والدنيوي تماماً، أضحت عقلاً مجرّداً، وجوهراً بسيطاً، في ذاته كلّ الأشياء التي دونه في عالمي المثال والطبيعة بالنحو الأشرف الأبسط، فهذا معنى اتحاد العاقل والعقل والمعقول.

قال الشيرازي في موضعٍ آخر من الأسفار: الإحساس مطلقاً، ليس كما هو المشهور من عامة الحكماء أنّ الحس تجرّد صورة المحسوس بعينه من مادته...؛ لما علم من امتناع انتقال المنطبعات بل الإدراكات مطلقاً، **إنّما يحصل (=الإحساس) بأن يفيض من الواهب صورة أخرى نورية إدراكية، يحصل بها الإدراك والشعور، فهي الحاسة بالفعل والمحسوسة بالفعل**، وأمّا وجود صورة في مادة، فلا حس ولا محسوس، إلاّ أنّها من **المعدات لفيضان تلك الصورة مع تحقق الشرائط**[٢].

وقال أيضاً: قال الشيرازي: مسألة كون النفس عاقلة لصور الأشياء المعقولة من أغمض المسائل الحكمية، التي لم ينقح لأحد من علماء الإسلام إلى يومنا هذا[٣] .

وقد تقول ما علاقة هذا بتجسّم الأعمال؟!.

قلنا: مرّ في فصل سابق تجسّم الصلاة والمعروف والولاية و...، وكلّه من اتحاد العاقل والمعقول؛ غاية الأمر أنّ الاتحاد قد يكون عقليّاً عامّاً كاتحاد النفس بالعقل الفعّال، وقد يكون خاصّاً بمورده كالصلاة، والمعروف و...، وهذا من اتّحاد الحاس بالمحسوس الملكوتي؛ كاتحاد النفس الولائيّة بنفس جوهر الولاية اتحاداً تامّاً.

---

(١) الأسفار ٣: ٣١٦. دار إحياء التراث العربي، بيروت . الطبعة الثالثة سنة: ١٩٨١م.

(٢) الأسفار ٨: ١٨١ . دار إحياء التراث العربي، بيروت . الطبعة الثالثة سنة: ١٩٨١م.

(٣) الأسفار ٣: ٣١٢. دار إحياء التراث العربي، بيروت . الطبعة الثالثة سنة: ١٩٨١م.

نصٌّ في تجسّم الموت بصورة كبش!!

أخرج علي بن إبراهيم القمي رضي الله عنه، في تفسيره قال: حدثنى أبي، عن الحسن بن محبوب، عن أبي ولاد الحناط، عن أبي عبدالله عليه السلام قال سئل عن قوله: ﴿وَأَنْذِرْهُمْ يَوْمَ الْحَسْرَةِ﴾ ؟!.

قال عليه السلام: «ينادي مناد من عند الله، وذلك بعد ما صار أهل الجنة في الجنة، وأهل النّار في النار: يا أهل الجنة ويا أهل النار، هل تعرفون الموت في صورة من الصور؟!.

فيقولون: لا، فيؤتى بالموت في صورة كبش أملح، فيوقف بين الجنة والنار، ثم ينادون جميعاً اشرفوا وانظروا إلى الموت، فيشرفون ثمّ يأمر الله به فيذبح، ثم يقال: يا أهل الجنّة خلود فلا موت أبداً، ويا أهل النّار خلود فلا موت أبداً، وهو قوله: ﴿وَأَنْذِرْهُمْ يَوْمَ الْحَسْرَةِ إِذْ قُضِيَ الْأَمْرُ وَهُمْ فِي غَفْلَةٍ وَهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ﴾ أي قضي على أهل الجنة بالخلود وعلى أهل النّار بالخلود فيها»[١].

قلت: إسناده صحيح .

وأخرجه أهل السنّة كمسلم وأحمد بن حنبل وغيرهما، واللفظ للثاني قال: حدثنا إبراهيم بن إسحاق، حدثنا ابن المبارك، عن عمر بن محمد بن زيد، حدثني أبي، عن ابن عمر قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «إذا صار أهل الجنة في الجنة، وأهل النار في النار، **جيء بالموت حتى يوقف بين الجنة والنار، ثم يذبح،** ثم ينادي مناد: يا أهل الجنة، خلود لا موت، يا أهل النار، خلود لا موت، فازداد أهل الجنة فرحاً إلى فرحهم، وازداد أهل النار حزناً إلى حزنهم»[٢] .

قلت: إسناده صحيح .

---

(١) تفسير علي بن إبراهيم ١: ٥٠.

(٢) مسند أحمد (ت: الأرنؤوط) ١٠: ١٩٩، رقم: ٥٩٩٣ . مؤسسة الرسالة، بيروت.

قال الإمام محيي الدين، يحيى بن شرف النووي (٦٧٦هـ): قوله صلى الله عليه وسلم: (يجاء بالموت يوم القيامة كأنه كبش فيوقف بين الجنة والنار فيذبح ثم يقال خلود فلاموت) قال المازري: **الموت عند أهل السنة عرض يضاد الحياة**.

وقال بعض المعتزلة: ليس بعرض، بل معناه عدم الحياة، وهذا خطأ لقوله تعالى: ﴿**خَلَقَ الْمَوْتَ وَالْحَيَاةَ**﴾(١) فأثبت الموت مخلوقاً، وعلى المذهبين ليس الموت بجسم في صورة كبش أو غيره، فيُتأول الحديث على أنّ الله يخلق هذا الجسم، ثمّ يذبح مثالاً، لأنّ الموت لا يطرأ على أهل الآخرة(٢).

قال الإمام ابن حجر العسقلاني (٨٥٢هـ): **تجسيد المعاني جائز**، كما جاء أنّ سورة البقرة تجيء يوم القيامة كأنّها ظلة، **والموت في صورة كبش، وكذلك وزن الأعمال**، وغير ذلك من أحوال الغيب(٣).اهـ.

وقال الإمام محمد بن عمر، الفخر الرازي (٦٠٦هـ) في تفسيره: قالوا: الحياة هي الصفة التي يكون الموصوف بها بحيث يصح أن يعلم ويقدر، اختلفوا في الموت، فقال قوم: إنّه عبارة عن عدم هذه الصفة، وقال أصحابنا: إنّه صفة وجودية مضادة للحياة؛ واحتجوا على قولهم بأنّه تعالى قال: ﴿**الَّذِي خَلَقَ الْمَوْتَ**﴾ والعدم لا يكون مخلوقاً هذا هو التحقيق، وروى الكلبي بإسناده عن ابن عباس أن الله تعالى **خلق الموت في صورة كبش أملح لا يمر بشيء**، ولا يجد رائحته شيء إلّا مات، وخلق الحياة في صورة فارس يلقاه فوق الحمار ودون البغل، لا تمر بشيء ولا يجد ريحتها شيء إلاّ حيي. واعلم أن هذا لا بد وأن يكون مقولاً على سبيل التمثيل والتصوير، وإلاّ فالتحقيق هو الذي ذكرناه(٤).

---

(١) سورة الملك: ٢.

(٢) شرح صحيح مسلم للنووي ١٧ : ١٨٥ . دار إحياء التراث العربي، بيروت . طبعة ثانية ١٣٩٢هـ.

(٣) فتح الباري ٧: ٢٠٥. دار المعرفة، بيروت . ١٣٧٩هـ. رقم أحاديثه: محمد فؤاد عبد الباقي .

(٤) تفسير الرازي٣٠: ٥٧٩. دار إحياء التراث العربي، بيروت. الطبعة الثالثة ١٤٢٠هـ.

حقيقة الموت!!

مضى أنّ قوله تعالى: ﴿وَوَجَدُوا مَا عَمِلُوا حَاضِرًا﴾ ظاهرٌ عندنا في تجسّم الأعمال على الحقيقة، لا بما أنّ العمل عرضٌ يمتنع تجوهره وتجسّمه، ولا بما أنّه حركات زائلة يمتنع عودها، بل بما هو آثر تكوينيّ باق في النفس؛ إذ الحاضر المتجسّم على الحقيقة يوم القيامة، هو النفس ببدنها المثالي المفاض عليها من الملكوت، المسانخ لحقيقتها بعد تغيّرها الجوهري، نتيجة انفعالها بآثار العمل التكوينيّة الراسخة.

إذا اتّضح هذا جيّداً، فالكلام هو الكلام في الموت؛ فالموت وإنْ ربما قيل هو: عرض من مقولة الكيف، أو عارضٌ يضاد الحياة، إلاّ أنّه ليس حدّاً وتعريفاً الموت.

الموت -على الصحيح- هو: **الفناء الدنيوي والهلاك المادّي الطبيعي.**

لقوله تعالى: ﴿كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ، وَيَبْقَى وَجْهُ رَبِّكَ﴾ وقوله سبحانه: ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ﴾ وهما ظاهران، بل ربما صريحان أنّ الباقي الذي لا يهلك ولا يفنى هووجه الربّ، وهو مجموع عالمي الملكوت الأدنى كعالم البرزخ والجنة والنار، والملكوت الأعلى كعالم العقل؛ فهما باقيان لا يفنيان ﴿مَا عِنْدَكُمْ يَنْفَدُ وَمَا عِنْدَ اللهِ بَاقٍ﴾.

وبالجملة: الموت المتجسّم يوم القيامة هو ماديّة عالم الدنيا، وهي جوهر فان هالك، فاستوعب الآتي جيّداً.

الموت هو: **حقيقة عالم الدنيا باعتبار ما يكون حالاً واستقبالاً**؛ ضرورة أنّ حقيقة عالم الدنيا هو المادّة بمعنى: الخروج من القوّة إلى الفعل، أي: عالم الكون والفساد، والوجدان والفقدان، والزوال والفناء...، وهذه المادّة منتفية في عالم البقاء يوم القيامة.

وكما هو معلوم ضرورة؛ فالمادّة جوهرٌ من الجواهر الخمسة باتفاق جمهور الحكماء؛ فمعنى تجسّم الموت، هو تجسّم هذا الجوهر أو هذه المادة، التي هي عين الفناء والفقدان والهلاك والفساد، بصورة كبش أملح؛ فإذا ذبح، انعدمت المادة ليتلاشى عالم

الخروج التدريجي السيّال من القوّة إلى الفعل، والكون والفساد ، والوجدان والفقدان والفناء والدثور (=عالم الدنيا) إلى الأبد.

يدلّ على هذا إجماع الحكماء والمتكلمين، والفقهاء والمحدثين دون نكير، أنّ الموت عبارة عن: الانتقال من دار الدنيا إلى دار الآخرة.

روى الصدوق رضي الله عنه(٣٨١هـ) في العلل قال: حدثنا أبي رحمه الله قال: حدثنا عبدالله بن جعفر الحميرى، عن هارون بن مسلم، عن مسعدة بن زياد قال: قال رجل لجعفر بن محمد يا أباعبد الله، وإنّا خلقنا للعجب. قال عليه السلام: «وماذاك الله أنت»؟!. قال خلقنا للفناء؟!.

فقال عليه السلام: «مه يابن أخ، خلقنا للبقاء، وكيف تفنى جنة لا تبيد، ونار لا يخمد، ولكن قل: **إنّما نتحرك من دار إلى دار**»(١).

قلت: إسناده صحيح .

قلت: وهو صريحٌ أنّ حقيقة الموت هو التحرّك والانتقال من دار الدنيا إلى دار الآخرة، بمفارقة عالم المادة الفانية والخروج من القوة إلى الفعل، إلى عالم البقاء الأبدي.

فقوله تعالى: ﴿**الَّذِي خَلَقَ الْمَوْتَ**﴾ ظاهرٌ جدّاً أنّ الله سبحانه خلق قابليّة الخروج من عالم الدنيا والفناء إلى عالم الآخرة والبقاء، ويمتنع افتراض أنّ الموت في هذه الآية عرضٌ؛ لاتفاق الحكماء وغيرهم، أنّ العرض يمتنع وجوده وإيجاده إلاّ في جوهر؛ فمعنى خلق الموت أنّه سبحانه خلق الدنيا التي هي عين المادّة والقابليّة على الانتقال.

قال الشيرازي في مفاتيح الغيب: فعلى ما حققنا الأمر، صح وظهر أنّ الدنيا والآخرة حالتان للنفس، وتحقّقَ وتبين أنّ **الموت** عبارة عن: **خروج النفس من غبار هذه الهيئات البدنية**، كما يخرج الجنين من بطن أمّه، وقد وقعت الإشارة إلى أنّ سبب الموت الطبيعي فعليّة النفس، وتجوهر وجودها، **ورجوعها إلى ذاتها وعالمها، وتقلّبها إلى الدار**

---

(١) علل الشرائع(تقديم: صادق بحر العلوم) :١٢ .منشورات المكتبة الحيدرية، النجف سنة ١٩٦٦م.

الآخرة ولقاء الله؛ إمّا فرحانة مسرورة منعمة حرة، وإمّا معذبة منكوسة الرأس إلى هذا العالم مقيدة بالسلاسل والأغلال[١].

وقال أيضاً: فالموت هو: فراق البدن[٢].

وقال أيضاً: **الموت إن كان عبارة عن انصراف النفس عن عالم الطبيعة...**، وإن كان الموت عبارة عن فساد البدن عن قابلية تعلق النفس[٣].

وبالجملة: ليس الموت بما هو عرض سيتجسّم كبشاً، فهذا ممتنع، وإنّما الجوهر المادّي، الذي يعني: قابليّة الخروج من القوة إلى الفعل، أي: قوّة الخروج من الدنيا إلى الآخرة، ومعلوم ضرورةً أنّ زوال هذه القابليّة يعني زوال الدنيا برمتها؛ فذبح الكبش يعني إعدام عالم الدنيا، باعدام حقيقتها؛ غاية الأمر أنّ هذه القوّة، والتي هي جوهر من الجواهر الخمسة، تمثّلت ببدن، وقد مرّ عن الدواني أنّ الحقيقة يمكن أن تتصوّر بأيّ صورة، وتتمظهر بأيّ مظهر، وتتجلبب بأيّ جلباب.

قال المجلسي الأول في روضة المتقين: **الموت عبارة عن انقطاع تعلق الروح عن البدن وعن جميع ما تعلقت بها..**؛ مثلاً إذا قطع بعض أعضاء شخص من اليد والرجل، واللسان والأنف مثلاً يتألم البدن من مفارقة ذلك العضو تألماً بيّناً، ويتألم النفس من مفارقة ذلك الجزء أشد من تألم البدن، وكذا إذا سرق منه شيء أو غصب منه مال، يتألم النفس منهما باعتبار تعلقه بهما، فالموت عبارة عن سلب جميع الأعضاء التي لها تعلق بكلّ واحدة منها تعلقاً عظيماً، وكذا يسلب منه زوجاته وأولاده وأقاربه وأحباءه وأمواله، التي لها بكل واحدة منها تعلق عظيم في أكثر العالمين إلاّ من وفقه الله تعالى بقطع تعلقه من الجميع أو من الأكثر، وبقدر ما ينقطع التعلق يسهل الموت، وإذا انقطع جميع تعلقات

---

(١) مفاتيح الغيب: ٦٠٩. مؤسسة الأبحاث الثقافية، طهران، الطبعة الأولى ١٤٠٤هـ.

(٢) مفاتيح الغيب: ٥٤٣. مؤسسة الأبحاث الثقافية، طهران، الطبعة الأولى ١٤٠٤هـ.

(٣) الأسفار ٥: ٤٠٣. دار إحياء التراث العربي، بيروت. الطبعة الثالثة سنة: ١٩٨١م.

شخص فهو داخل في قوله صلى الله عليه وآله وسلم: **(موتوا قبل أن تموتوا) فظهر أنّ عقبة الموت صعبة بالنظر إلى أكثر الناس، فانظر إلى عقبات ما بعد الموت**[١].

وقال أيضاً: واعلم أنّ النفس بسبب اكتساب الكمالات يحصل لها الملكات الحسنة، وباكتساب السيئات يحصل لها الأخلاق الرذيلة، وكلّها لازمة للنفس لا ينفك عنها، ويظهر عنه النوم أنّ الأخلاق الحسنة يتصور بصور حسنة مليحة، وخلافها بصور قبيحة، وكلّ خلق كان للنفس أكمل وأتم، فالغالب أنّه يرى صورة تناسبه، مثلاً إذا كان خلق السباع لها أتم، فكلّما ينام يرى السباع، وإذا كان الغالب عليها الحرص، فيرى الفأرة والنملة إلى غير ذلك، وإذا رسخ فيها الكمالات ففي النوم يرى المياه والعيون والأشجار النورانية والثمرات الروحانية .

وكذا لكلّ عمل مثال، كما أنّ لكلّ خلق مثالاً[٢]، ولهذا قال سيد العارفين وإمام الواصلين صلى الله عليه وآله وسلم: **(النوم أخ الموت)**، بل بالنسبة إلى أكثرهم يظهر أحوالهم في كل ليلة، ولكن لا يعقلون، فإذا مات وانقطع التعلق بالكلية يظهر أخلاقه الطيبة وملكاته السيئة في الصور المناسبة لها، فإن كان مؤمناً عارفاً وعالماً محباً لله وعاملاً لله فيرى نفسه نورانياً، بل نوراً محضاً وأخلاقه أنواراً وأعماله أنواراً[٣].

---

(١) روضة المتقين ١ : ٣٤٧.

(٢) هذا الكلام يدل على جلالة علمه ، ومعناه: أنّ لكلّ الأشياء الدنيويّة ، جواهر وأعراض ، وجوداً في عالم المثال أو الملكوت ما شئت فعبّر، كما أنّ كل ما في الملكوت له وجودٌ أشرف في عالم العقل .

(٣) روضة المتقين ١ : ٣٤٧.

بيان ابن القيّم الجوزيّة للحديث !!

قال ابن القيّم الجوزيّة (٧٥١هـ): الكبش والاضجاع والذبح ومعاينة الفريقين ذلك، حقيقةٌ لا خيال ولا تمثيل، كما أخطأ فيه بعض الناس خطأ قبيحاً؛ وقال: **الموت عرض، والعرض لا يتجسم، فضلاً عن أن يذبح!!!.**

وهذا لا يصح؛ فإنّ الله سبحانه ينشيء من الموت صورة كبش يذبح، كما ينشيء من الأعمال صوراً يثاب بها صاحبها ويعاقب، **والله تعالى ينشيء من الأعراض أجساماً، تكون الأعراض مادةً لها**[(١)]، وينشىء من الأجسام أعراضاً، كما ينشىء سبحانه من الأعراض أعراضاً، ومن الأجسام أجساماً.

فالأقسام الأربعة ممكنة مقدورة للرب تعالى، ولا يستلزم جمعاً بين النقيضين، ولا شيئا من المحال، ولا حاجة إلى تكلف من قال: إنّ الذبح لملك الموت، فهذا كلّه من الاستدراك الفاسد على الله ورسوله، ومن التأويل الباطل الذي لا يوجبه عقل ولا نقل، **وسببه قلة الفهم لمراد رسول الله** صلّى الله عليه وسلّم من كلامه، **فظنّ هذا القائل أنّ لفظ الحديث يدل على أنّ نفس العرض يذبح.**

وظن غالط آخر: أنّ العرض يعدم ويزول، ويصير مكانه جسم يذبح، ولم يهتد الفريقان إلى هذا القول الذي ذكرناه، **وأنّ الله سبحانه ينشىء من الأعراض أجساماً ويجعلها مادة لها**...، كما في قوله في عذاب القبر ونعيمه للصورة التي يراها المقبور «فيقول: من أنت؟!. فيقول: (أنا عملك الصالح، وأنا عملك السيء).

وهذا حقيقة لا خيال، ولكنّ الله سبحانه، أنشأ للمؤمن من عمله صورة حسنة، وللفاجر من عمله وصورة قبيحة[(٢)].اهـ.

---

(١) لا من حيث كونه عرضاً، بل من حيث كونه آثاراً باقية تنفعل بها النفس، سواء أكانت نفساً دنيويّة، أم نفساً ملكوتيّة كملائكة التدبير المتمثلين بأبدان مثالية؛ فلعلّ مقصوده هذا وسيأتي بيانه قريباً.

(٢) التفسير القيّم(إشراف: إبرهيم رمضان): ٣٧١ . دار ومكتبة الهلال، بيروت.

قلنا: لا بأس بكلامه كلّه، وإنْ لم يقم عليه برهاناً، إلاّ قوله: **(والله تعالى ينشيء من الأعراض أجساماً تكون الأعراض مادةً لها)** فهذا بدواً ممتنع بذاته؛ فالعرض لا يكون مادّة قابلة لأن تحلّ فيها الأجسام، بل العكس هو الذي برهنته قواعد الحكمة؛ لاتفاق جمهور الحكماء والعلماء، عبر القرون أنّ المادة جوهر من الجواهر الخمسة؛ فكيف يكون العرض مادّة؟!.

أضف إلى ذلك أنّ القدرة الإلهيّة لا تتعلّق بالممتنع بذاته، فيمتنع افتراض أنّ الله تعالى يخلق عرضاً ليكون مادّة وجوهراً؛ فهذا انقلاب باطل، وخلفٌ ممتنع.

وقد أخال وأحسب أنّ مقصوده من ماديّة العرض، ما ذكرناه مراراً في الفصول السابقة..؛ فقد مرّ أنّ العمل بما هو عرضٌ، يمتنع تجسّمه وتجوهره، وكذا بما هو حركات زائلة؛ لامتناع عود المعدوم بعينه، وإنّما بما هو آثر باق في النفس، أي: بما هو علّة إعداديّة لأن تنفعل به النفس أولاً، لتستعدّ أن يفاض عليها صوراً جوهريّة ثانياً... .

فإمّا أن نفترض هذا، وإمّا أنّ ابن القيّم تنافى دون دراية ولا إحاطة بهذا المطلب العميق جدّاً، الذي لا يهتدي إليه كلّ أحد فيما قال صدر المتألهين.

ما نريد قوله هيهنا بإيجاز هو: أنّ لكلّ الخلائق، حتى الملائكة المقربين من حيث كونهم مدبرين لعالم الدنيا وما فيها، نحو تعلّق دنيوي؛ فعزرائيل صلوات الله عليه، وإن كان عين الفعليّة في عالمه القدسي، إلاّ أنّه عليه السلام إذا أراد أن يقبض روح الكافر فإنّه يتنزّل ويتمثّل ويتصوّر ويفعل ذلك خروجاً من القوّة إلى الفعل.

ومن ذلك مخاطبة جبرائيل لمريم ﴿ **فَتَمَثَّلَ لَهَا بَشَرًا سَوِيًّا ، قَالَتْ إِنِّي أَعُوذُ بِالرَّحْمَنِ مِنْكَ إِنْ كُنْتَ تَقِيًّا ، قَالَ إِنَّمَا أَنَا رَسُولُ رَبِّكِ**﴾ فهو خروجٌ من القوّة إلى الفعل. ومن ذلك إفاضة جبرائيل عليه السلام الوحي والعلم والهدى والإلهام والنور على الأنبياء، بل على قاطبة المكلفين ما عدا الوحي الخاص بالأنبياء عليهم السلام، فكل هذا خروجٌ من القوة إلى الفعل ماداموا لهم نحو تعلّق دنيوي.

وكذا إنزال ميكائيل صلوات الله عليه قطرات المطر من عالم الملكوت دفعةً إلى هذا العالم قطرة قطرة، وكذا إنبات البذرة لتكون برعماً فشجرة فثمرة، فكل هذا من جهة التعلّق الدنيويّ خروجٌ من القوّة إلى الفعل.

إذا اتّضح هذا، فهل يموت الملائكة المقربون؟!.

قلنا : بمعنى انقطاع تعلّقهم التدبيري لما في عالم الدنيا، هم ميّتون لا محالة.

إذ الموت عندنا هو: مفارقة عالم الدنيا والانتقال إلى الآخرة، أو مفارقة عالم الخروج من القوة إلى الفعل إلى عالم الفعليّة، أو التنزه التام عن أيّ تعلّق دنيوي، ولا ريب فإنّ الملائكة يموتون على هذا المعنى، وهوانقطاع تعلقهم الدنيوي التدبيري.

بالجملة: قاطبة المخلوقات حتى الملائكة المقربين متعلقون بالدنيا تعلّقاً تدبيريّاً، وموتهم هو انقطاع هذا التعلق، وهذا يصدق على قاطبة ملائكة التدبير في مراتبهم الطوليّة كعزرائيل وجبرائيل وميكائيل وإسرافيل، نزولاً إلى رضوان خازن الجنة ومالك خازن النار إلى منكر ونكير إلى الرقيب العتيد... .

الفصل الخامس

وجود النفس الرابط والمستقل

هذا الفصل أخذ على عاتقه بيان حقيقة النفس؛ لامتناع كما أشرنا، تعقّل تجسمّ الأعمال، إلاّ إذا أحطنا خبراً بها من حيث كونها جوهراً يتجدّد تجدّداً ذاتيّاً؛ لذلك تعيّن الخوض في حركة النفس الجوهريّة، أي: تغيّرها الذاتي ارتقاءً أو تسافلاً؛ فإماً أن ترتقي لتكون ملكاً من الملائكة بالانقياد إلى الله تعالى، كما هو حال نفس جعفر الطيّار التي ارتقت جوهريّاً من النوع الإنساني إلى نوع ملائكي، وإمّا أن تتسافل لتكون شيطاناً كما هو حال نفس إبليس الجنّي الذي أضحى شيطاناً بها استكبر وكان من الكافرين، وبين هاتين المرتبتين مراتب لا تحصى بيسر، بعدد الجنّ والإنس، على أنّ كلّ هذا متوقف على الإحاطة بحيثيتيها الرابطة والمستقلة ..

وعلى أنّ جوهر النفس في كتب الحكماء وغيرهم، تارة يعبّر عنه أو عنها بالصورة، وأخرى فصل، وثالثة قوة، ورابعة كمال؛ وهي حيثيّات اعتباريّة للنفس كما سنرى.

وأيضاً فالنفس لها حيثيتان من حيث كونها فاعلة ومنفعلة، كما أنّ لها حيثيتين أخريين كونها مادة وصورة (=استعداد وفعليّة)، كما أنّ لها حيثيتين مهمتين جداً هما وجودها الرابط ووجودها المستقل..

هذا الفصل سيتناول بالبحث هذه المفاهيم؛ والداعي لذلك فيما سترى، أنّ كثيراً ممّن أخفق في الإحاطة بها، أنكر تجسّم الأعمال والمعاد الجسماني، ناهيك عن إثبات البرهان في مسألة استكمال النفوس الناقصة في البرزخ والآخرة، بل إنّ كثيراً ممّن قال بالتجسّم فإنّ قوله ألصق بالمصادرة والتحكّم؛ لكونه لم يحط خبراً بحقيقة النفس المبتنية على البرهان السليم المشاد على الإحاطة السليمة بهذه المفاهيم..

وسيأتي أنّ من أهمّ الثمرات العقديّة المترتبة على كون النفس وجود رابط أو مستقل، عقيدة الأمر بين الأمرين الحقّة؛ فكلّ من جاء قبل صدر المتألهين لم يقم عليها برهاناً تامّاً؛ لذلك كانت عرضة للنقد المستمر من قبل الأشاعرة.

حقيقة الإنسان نفسه لا غير

يجب أن يُعلم أنّنا حينما نقول: الإنسان حيوان ناطق، أو مادة وصورة، أو جنس وفصل، أو بدن حيواني ونفس ناطقة، وسيأتي بيان الفرق الاعتباري بين هذه المفاهيم؛ فلا يعني أنّ حقيقة الإنسان هي مجموع النفس والبدن الطبيعي العنصري؛ ضرورة بقاء حقيقة الإنسان إذا فارقت نفسه البدن الطبيعي بالموت؛ وهو برهان قطعي أنّ البدن غير داخل في حقيقة الإنسان، كما أنّه برهان قطعي على أنّ وجود الإنسان دائر مدار النفس لا غير، فهي من تضفى الحياة على أنحاء وجود الإنسان في العوالم الثلاثة.

غاية الأمر أنّ النفس في مرتبة وجودها الدنيويّة، تحتاج إلى آلة بدنيّة، لتحقيق أفعالها خارجاً، وإنجاز غاياتها المتعلقة بهذه الدار فعلياً... .

قال في الأسفار: يتفطن اللبيب منها بأنّ كلّ حقيقة تركيبية[١]، فإنّها إنّما تكون تلك الحقيقة بحسب ما هو منها، بمنزلة الصورة[٢]، لا ما هو منها بمنزلة المادة؛ فإنّ المادة من حيث إنّها مادة، مستهلكة في الصورة[٣]، استهلاك الجنس في الفصل[٤]؛ إذ نسبتها إليها نسبة النقص إلى التمام[٥]، والضعف إلى القوة[٦]، **وتقوّم الحقيقة ليس إلاّ بالصورة**[٧].

---

(١) كحقيقة الإنسان المركبة من مادّة (=بدن حيواني) وصورة (=نفس ناطقة).

(٢) فحقيقة الكرسي صورته الخارجيّة المتحصّلة، وكذا فحقيقة الإنسان صورته (=نفسه).

(٣) فلولا النفس الناطقة، لما تعيّن للإنسان بدن دنيوي خارجاً ؛ فإذا فارقت النفس البدن، تلاشى البدن وبقيت النفس؛ فحقيقة الكرسي صورته العينيّة الخارجيّة، لا مادته الخشبيّة بمعزل عن الصورة.

(٤) ضرورة أنّ الجنس مبهم، لا تحصّل له إلاّ بالفصل، وسيأتي أنّ الجنس هو المادة لا بشرط.

(٥) فنسبة المادة إلى الصورة (كنسبة البدن إلى النفس الناطقة)، نسبة النقص إلى التمام؛ لامتناع تحصّلها وتشخّصها العيني إلاّ بالنفس .

(٦) إذ لا قوّة في المادة إلاّ أنّها استعداد (=قوة =قابليّة) لأن تنضم إليها الصورة؛ فالقوة الوحيدة التي في بدن الإنسان هو استعداده وقابليّته لأن تحلّ فيه النفس، ليكون حيّاً فاعلاً بالعرض لا بالذات.

(٧) فحقيقة الإنسان مثلاً، متقومة بالصورة (=النفس الناطقة)، ولولاها لما وجد الإنسان.

وإنّما الحاجة إليها؛ لأجل قبول آثارها ولوازمها وانفعالاتها(١)، الغير المنفكة عنها، من الكم والكيف والأين وغيرها(٢)، **حتى لو أمكن وجود تلك الصورة مجرّدة عن المادة، لكانت هي تلك الحقيقة بعينها**(٣)؛ لما علمت أنّ المادة لا حقيقة لها أصلاً إلاّ قوة الحقيقة(٤)، وقوة الحقيقة من حيث إنّها قوة الحقيقة، ليست حقيقة(٥)؛ **فالعالَم عالَم بالصورة العالمية لا بمادته**، والسرير سرير بهيئته المخصوصة لا بخشبيته، **والإنسان إنسان بنفسه المدبرة لا ببدنه**، والموجود موجود بوجوده لا بماهيته؛ فصورة العالم لو كانت مجردة لكانت عالماً، وهيئة السرير لو تحققت بلا خشب لكانت سريراً(٦)، **وكذا نفس الإنسان حين انقطاعها عن علاقة البدن إنسان**(٧)، والوجود المجرد عن الماهية موجود؛ كالواجب تعالى...»(٨).

---

(١) قوله الشريف: (وإنّما الحاجة) أي حاجة الصورة كالنفس الإنسانيّة (إليها) للمادة؛ كحلول النفس في بدن الإنسان مثلاً (لأجل قبول آثارها) أي لأجل قبول المادة آثار النفس (ولوازمها وانفعالاتها) لأنّ المادة محلٌّ قابل، والصورة حالٌّ مقبول؛ إذ يمتنع أن تستكمل النفس أفاعيلها في الدنيا كالطاعة والمعصية والتعلّم، من دون آلة البدن، لكن ليس كل بدن، وإنّما خصوص ما له القابليّة لأن تحل فيه النفس الناطقة..؛ فهذا معنى أنّ البدن مادّة .

(٢) فالتغير في الوضع والكيف والكم والأين، الظاهرة في البدن الإنساني، ما هي إلاّ آثار لأفاعيل النفس، من حيث هي مدبّرة للبدن متصرفة فيه، أضفت عليه قوة الحياة، وهومعنى أنّه حيّ بالعرض.

(٣) فالنفس (=الصورة) عند مفارقة البدن (=المادة) بالموت، تبقى عين حقيقة الإنسان.

(٤) قوّة الحقيقة يعني: استعداد الإنسان في مثالنا؛ فالمادة (=بدن الإنسان) لا يعني إلاّ أنّه قوّة واستعداد للحقيقة (= قوة واستعداد لأن تحلّ فيه النفس الإنسانيّة) لاستكمال فعليّتها في هذه الدار .

(٥) لكونها استعداد مجرّد ومحض قابليّة، لا واقع لها ولا تحصّل ولا تحقق خارجاً ، إلاّ بالصورة .

(٦) فنوع الكرسي (نوع صناعي) ينتفي بانتفاء شكله وهيئته (=صورته)، والنوع السريري ينعدم بانتفاء شكله وهيئته (=صورته) وسيأتي الفرق بينه وبين النوع الطبيعي.

(٧) معلوم ضرورةً ووجداناً أنّ حقيقة الإنسان، عند الحكماء الإلهيين، ناهيك عن أهل الشرائع أجمعين، باقية بنفسه الناطقة التي فارقت بدنه بالموت؛ إذ البدن الطبيعي عارضٌ عليها في هذه الدار .

(٨) الأسفار ٢: ٣٤. دار إحياء التراث العربي، بيروت . الطبعة الثالثة سنة: ١٩٨١م.

قال السيد الطباطبائي: لو تجردت صورته (التي هي الفصل بشرط لا)[1] عن المادة (التي هي الجنس بشرط لا)[2] في المركبات المادية، كالإنسان تتجرد نفسه فتفارق البدن، **كانت حقيقة النوع محفوظة بالصورة**.اهـ.

وقال أيضاً: **النفس المجردة...، تمام حقيقة النوع**[3]، فيصدق عليه الجوهر، **فتكون هي النوع الجوهري**، الذي كانت جزءاً صورياً له، وليست بصورة[4]، ولا ينافيه كون وجودها للمادة أيضاً؛ فإنّ هذا التعلق إنّما هو في مقام الفعل دون الذات، فهي مادية في فعلها، لا في ذاتها[5].

قوله الشريف: (**النفس المجردة...**، ليست بصورة، ولا ينافيه كون وجودها للمادة أيضاً) للتنبيه على أنّ حقيقة النفس وإن كانت واحدة، إلاّ أنّ لها أطواراً وجوديّة في العوالم الثلاثة، وحقيقة الإنسان هي هذه النفس الواحدة، واختلاف أنحاء وجودها في كلّ هذه العوالم لا ينافي وحدتها؛ غاية الأمر أنّ النفس في عالم الدنيا احتاجت إلى البدن، لكونه آلة لاستكمال فعليتها، بل لا حياة له من دونها ولا وجود[6]؛ فهو ليس داخلاً في حقيقتها بما هي؛ فإذا فارقته بالموت، بقيت عين حقيقة الإنسان، وهذا معنى أنّ النفس مجرّدة ذاتاً لا فعلاً في طور وجودها الدنيوي، أو جسمانيّة الحدوث ما شئت فعبّر.

---

(١) أي النفس باعتبار كونها ماهيّة تامّة، مستقلة في نفسها لنفسها، وهو معنى بشرط لا، أي: بشرط عدم اتحادها بالبدن، وسيأتي أنّ للنفس اعتبارين عند العقل؛ فتارة هي ماهية تامة، وأخرى ناقصة يجوز أن تتحد بالبدن (فصل=صورة لا بشرط) .

(٢) أي البدن باعتباره ماهية تامّة مستقلّة، وهو معنى بشرط لا: أي بشرط عدم اتحاده بالنفس.

(٣) لأنّ النفس منشأ وجود كلّ الآثار الخارجيّة في النوع الطبيعي، سواء أكانت آثاراً حياتيّة كحياة البدن والنمو والحس والحركة والإدراك، أو غير حياتيّة كالشكل وهيئة الشعر والظفر.

(٤) فليست النفس المجرّدة، بعد مفارقة البدن بالموت، صورة للبدن، وإنما كانت، في طور وجودها الدنيوي، جزءً صوريّاً مع البدن أو به أو له، لكنها ليست كذلك بعد الموت؛ فاستوعب جيّداً.

(٥) نهاية الحكمة(ت: عبد الله نوراني) :٨٣-٨٤. النشر الإسلامي، قم. طبع سنة ١٤٠٤هـ.

(٦) بما هو جنس (=مادة لا بشرط) وإن كان موجوداً بما هو مادة (جنس بشرط لا) وسيأتي الكلام.

وقال ابن سينا: اعلم أنّ الجوهر، الذي هو الإنسان في الحقيقة، لا يفنى بعد الموت، ولا يبلى بعد المفارقة عن البدن، بل هو باق لبقاء خالقه تعالى؛ وذلك لأنّ جوهره أقوى من جوهر البدن؛ لأنّه محرّك هذا البدن ومدبره ومتصرف فيه[1].اهـ.

قلت: قوله: (اعلم أنّ الجوهر...) أي: النفس قبل وبعد مفارقة البدن بالموت (هو الإنسان بالحقيقة) ضرورة أنّه (لا يبلى بعد المفارقة عن البدن) .... .

قلت: هذا ما عليه كافّة الحكماء الإلهيين، وكثيرٌ من المتكلمين، ربما أكثرهم، وإنّما اختلفوا هل أنّ النفس الناقصة التي لم تستكمل فعليتها ولم تحقق غايتها في الدنيا، بحاجة إلى بدن بعد الموت أم لا؟!!.

الصحيح أنّها قبل أن تكون عقلاً بالفعل، أو اتحادها بالعقل الفعال أو مرتبة من مراتبه الطوليّة، بحاجة للبدن المثالي، ولا مانع من ذلك عقلاً ولا شرعاً، وعليه شيدت قواعد المعاد الجسماني التامّة، لكن أنكر ذلك ابن سينا، بارتباك شديد، وخبط لائح، وخلط واضح، كما سترى.

(١) رسالة النفس الناطقة لابن سينا: ١١ .نشر مؤسسة هنداوي ٢٠١٧م.تصميم ليلى يسري.

اعتبارات النفس: كمال وصورة وقوة!!

سيأتي في العنوان الآتي أنّ النفس جوهر من الجواهر الثلاثة أو الخمسة، والجوهر هو الموجود لا في موضوع كما سيتبيّن جليّاً..

نقول في الإنسان على سبيل المثال: حيوان ناطق. أو مركبٌ بالتركيب الاتحادي، من بدن حيواني ونفس ناطقة. لكن هذه النفس لها حيثيّات اعتباريّة متعددة، فهي كمال وصورة وقوّة وفصل؛ كالآتي:

الاعتبار الأوّل: النفس قوّة .

فالنفس قوّة؛ لكونها مبدأ فاعل لوجود كلّ الآثار الماديّة الخارجيّة؛ فحينما نقول زيدٌ يتحرّك يشم يأكل يسمع يدرك، فإنّ كلّ هذه الأفعال، آثار لكون النفس فاعلة ومنفعلة؛ فهذا معنى أنّ النفس قوّة.

وتعريفها بالقوّة من تعريف الشيء باللازم الذاتي البين الأخص.

الاعتبار الثاني: النفس صورة.

أيضاً فتعريف النفس بالصورة، من تعريف الشيء بلازمه البيّن الأخص.

فهيئة وشكل الكرسي الخارجيّة، هي صورته، وهي حقيقته، ينعدم بانعدامها؛ فكون النفس صورة؛ لأنّها علّة صوريّة لوجود هيئة النوع الإنساني الخارجيّة، مع التنبيه على أنّ صورة الكرسي صناعيّة، بخلاف صورة النفس فإنّها طبيعيّة.

والفرق بينهما أنّ النفس الطبيعيّة من حيث كونها صورة، لها أثران:

الأول: حياتي، كحياة البدن الذي تحلّ فيه، حركةً وحسّاً وإدراكاً؛ فصورة المشي في النوع الإنساني على قدمين مختصة به لا غير، بخلاف النوع الحيواني، وبخلاف صورة النمو النباتيّة في النوع النباتي قياساً به وبالحيوان.

والثاني: غير حياتي، كهيئة الإنسان الخارجيّة بشعره وأضافره؛ فالظفر الإنساني صورة خاصّة بالنوع الإنساني لا غير، والأضلاف بالنوع البقري .

فلكل نوع من الأنواع صورة، هي تمام حقيقته ومقوّم لوجوده، إمّا حياتيّة كما في الصورة النامية للنبات، والصورة الحساسة للحيوان، والصورة النطقيّة الإدراكيّة للإنسان، وإمّا غير حياتيّة، كما في شكل وهيئة النبات والحيوان والإنسان..؛ فالصورة في الأنواع الطبيعيّة، تضمّ مجموع الأثرين الحياتي وغير الحياتي، وأمّا الأنواع الصناعيّة كالكرسي، فصورتها غير حياتية كما هو واضح.

الصورة: ما به يتحصّل الشيء الخارجي. أو فعليّة الشيء في الخارج. وهذا الشيء الذي فيه استعداد لقبول الصورة، هو المادّة .

فقولنا: إنّ الإنسان الخارجي (الحيوان الناطق) مركب من مادة وصورة يعني أنّه مركب من الاستعداد، والفعليّة، والذي يمثل الاستعداد هو البدن (الحيوان) والذي يمثّل الفعليّة هو النفس (الصورة) .

قال ابن سينا في كتابه الحدود، في حدّ صورة الأنواع الطبيعيّة: **جزء غير جسمانيّ مفارق، يتمّ به، وبجزء جسمانيّ، نوع طبيعيّ**[1].

الزبدة: الصورة جزء وجودي للنوع الطبيعي الخارجي، وجزئه الآخر هو المادة، أي: الجسم الذي له القابليّة لأن تحلّ فيه الصورة (=النفس الناطقة).

الاعتبار الثالث: النفس فصلٌ (=كمال).

قال الشيرازي: الفصل ليس موجوداً متميزاً عن الجنس إلاّ في العقل عند التحليل...، **الفصل: صورة عقلية، والجنس: مادّة عقلية**[2].

---

(١) الحدود ١ : ٢٠. الهيئة المصريّة، القاهرة . الطبعة الثانية ١٩٨٩م.

(٢) الأسفار ٤ : ٢٨٠ - ٢٨١ . دار إحياء التراث العربي، بيروت . الطبعة الثالثة سنة: ١٩٨١م.

قلنا: إنّ النفس بمعنى الصورة جزء وجودي خارجي للإنسان، لكن ينتزع العقل أحياناً من الخارج ماهيّة ذهنية لهذا الجزء، الفصل هو هذه الماهيّة الذهنيّة.

وقد تقول: ما غرض العقل من ذلك؟!!

قلنا: همّ علماء المنطق هو البرهان، وهو مرهون بمعرفة ذاتيّات الأنواع أجناساً وفصولاً بنحو كلّي؛ ليميزوا بينها تميزياً ذاتيّاً ذهنيّاً، في عمليّة التفكير الصحيح؛ فهذه الأجناس والفصول منتزعة من جزئين خارجيين وجوديين هما المادة والصورة، ولك أن تقول كما في مثال الإنسان: البدن والنفس، وسيأتي أنّ أحدهما عين الآخر خارجاً، وهذا معنى أنّ النفس جسمانيّة الحدوث في هذه النشأة، إذ يمتنع غير ذلك .

فالنفس في عالم الذهن والاعتبار (=علم المنطق) يُطلق عليها فصل، ومعناه: المحصل للجنس المقوّم للنوع؛ فالنفس فصلٌ؛ لكونها جزء ماهية النوع الإنساني في عالم الذهن، أي: عالم الاعتبار وتحليل العقل؛ إذ النوع هو مجموع الجنس والفصل؛ فنوع الإنسان مثلاً هو: حيوان(=جنس) ناطق(=فصل).

وسيأتي أنّ الفصل هو الصورة لا بشرط، كما أنّ الصورة فصل بشرط لا .

وبالجملة: فالنفس كمالٌ؛ لأنّها مقوّمة للنوع، بمعنى أنّها محصّلة للجنس؛ فهو ناقص، لا يتحصّل إلاّ بها .

قال الشيرازي في الأسفار: النفس لها حيثيات متعددة، فتسمّى بحسبها بأسام مختلفة، وهي: القوة والكمال والصورة؛ فهي لكونها تقوى على الفعل الذي هو التحريك، وعلى الانفعال من صور المحسوسات والمعقولات الذي هو الإدراك، تسمى: **قوّة**. وبالقياس إلى المادة التي تحلّها؛ ليجتمع منها جوهر نباتي أو حيواني، **صورة**. وبالقياس إلى أنّ طبيعة الجنس كانت ناقصة، قبل اقتران الفصل بها، فإذا انضاف إليها كمل بها النوع، **كمالاً**[1].

---

(١) الأسفار ٨: ١٥ . دار إحياء التراث العربي، بيروت . الطبعة الثالثة سنة: ١٩٨١م.

وقال العلامة الحسن بن يوسف بن المطهّر الحلي (٧٢٦هـ): النفس من حيث تصدر عنها هذه الأمور(الحس والتغذية والتوليد والحركة الإراديّة) تسمّى: (قوّة). ومن حيث أنّها إنْ انضمت إلى المادة، يحصل منها حيوان أو نبات، تسمّى: (صورة) . ومن حيث أنّها مكمّلة لطبيعة الجنس الناقصة، قبل الفصل، تسمّى: (كمالاً) [1].

الزبدة: النفس ..

أولاً: كمال؛ لكونها فصلاً يحصّل ويعيّن ويشخّص الجنس الناقص.

ثانياً: قوّة ؛ لكونها فاعلة منفعلة مطلقاً، تارة بواسطة البدن وأخرى بدونه.

ثالثاً: صورة؛ لكونها تحلّ في مادّة قابلة لها، ليتحقّق بذلك في الوجود الخارجي للأنواع، إنسان أو حيوان أو نبات أو حجر، أو معدن، أي: ليتحقق نوع طبيعي.

---

(١) الأسرار الخفيّة في العلوم العقليّة: ٣٤٧. مؤسسة بوسان، قم. الطبعة الثانية ١٤٣٠هـ.

لماذا عرفوا النفس بالكمال؟!!

قالوا في تعريف النفس (التي في هذه النشأة) عامّة: كمال أول لجسم طبيعي آلي[1] ذي حياة بالقوّة[2]. ليتناول النفوس النباتيّة والحيوانيّة والإنسانيّة.

وفي النفس الإنسانيّة خاصّة بأنّها: كمالٌ أول لجسمٍ طبيعي آلي ذي حياة بالقوّة، تدرك بواسطته حقائق الموجودات العقليّة والحسيّة[3].

والكمال الأوّل هو: الذي يقوّم حقيقة النوع. فالتقييد بالأوّل، لإخراج الكمال الثاني الذي ليس داخلاً في حقيقة النوع، كزيادة العلم الحصولي بالتعلم، والطول بالنمو، والسمنة بالتغذية وهكذا؛ فهذه الزيادات أو العوارض، جواهر وأعراض، وإن كانت كلّها كمالات، إلاّ أنّها غير مقوّمة للنوع، وغير داخلة في حقيقته.

وإنّما لم يقولوا صورة؛ لأنّه ليس بمانع؛ فإنّ النفس في بعض أطوار وجودها؛ كوجودها في عالم العقل، منزهة عن المادة والتعلق بالبدن؛ فليست هي هناك صورة.

كما لم يقولوا قوّة؛ لأنّه أيضاً ليس بجامع؛ فالنفس ليست فاعلة فقط وإنّما منفعلة، بل قد تكون فاعلة منفعلة من دون واسطة البدن، كما إدراكاتها الخياليّة فيما سيتّضح.

والتقييد بالجسم الطبيعي، وهو البدن العنصري الحيّ، لإخراج الصور الصناعيّة كصورة الكرسي الخشبي، ولغير ذلك.

---

(١) التقييد بالآلي ؛ لإخراج الأجسام التي لا تصلح لحلول النفس فيها، كالحجر والحديد والخشب، وإنّما خصوص ما يصلح لأن يكون آلة لأفعال النفس الإنسانيّة كالدماغ والعين والأذن واليد والأنف والفم...، والكلام هو الكلام في أنواع الحيوان والنبات كلٌ بحسبه.

(٢) أي ما له استعداد لأن يكون حيّاً إذا انضمت إليه النفس؛ كالجسم النباتي والحيواني والإنساني، بل حتى الجسم المائي والحجري، كما ورد في بعض الأخبار المعتبرة، وهو ما نبه عليه بعض أساطين الحكمة، ولا يسعنا هيهنا البسط، وربما سنعرض لهذا لاحقاً .

(٣) أنظر الحدود لابن سينا ١ : ٢٤٢. الهيئة المصريّة، القاهرة . الطبعة الثانية ١٩٨٩م.

قال الحسين بن عبد الله، أبو علي ابن سينا (٤٢٧هـ) في الشفاء: القوى النفسانية منقسمة بالقسمة الأوليّة إلى أقسام جنسية ثلاثة:

(أحدها): النفس النباتية وهي: كمالٌ أوّل لجسم طبيعى آلي، من جهة ما تتولد وتنمو وتغتذى.

(وثانيها): النفس الحيوانية وهي: كمال أول لجسم طبيعى آلي، من جهة ما تدرك الجزئيات وتتحرك بالإرادة.

(وثالثها) النفس الانسانية وهى: كمال أول لجسم طبيعى آلي، من جهة ما تفعل الأفاعيل الكائنة بالاختيار الفكري، والاستنباط بالرأي، ومن جهة ما تدرك الأمور الكلّية[1].

قال الشيرازي في الأسفار: فظهر أنّ النفس كمالٌ أولٌ لجسم طبيعي، ولا كلّ جسم طبيعي؛ إذ ليست النفس كمالاً للنار، ولا للأرض، بل النفس التي في هذا العالم، كمال لجسم طبيعي يصدر عنه كمالاته الثانية، بآلات يستعين بها على أفعال الحياة، كالإحساس والحركة الإرادية[2]. اهـ.

قلت: مقصود صدر المتألهين رضي الله عنه ، ما قلناه آنفاً في الطيّات، وهو أنّ النفس لا تحلّ في أيّ بدن، وإنّما خصوص ما له استعداد وصلوح وقابليّة لأن تتحد معه النفس ليتكوّن من المجموع نوعاً إنسانيّاً قادراً على درك الكليّات.

---

(١) النفس (الفن السادس من طبيعيات الشفاء): ٤٠. طبع باريس ١٩٨٨م.

(٢) الأسفار ٨: ١٦. دار إحياء التراث العربي، بيروت. الطبعة الثالثة سنة: ١٩٨١م.

أقسام الجوهر الثلاثة (أو الخمسة)

الموجود الخارجيّ الممكن (=المخلوق) إمّا جوهرٌ قائمٌ بنفسه، وإمّا عرضٌ قائمٌ بغيره، والجواهر الطبيعيّة في الخارج أنواع، كالحجر والشجر والحيوان، آخرها الإنسان وهو مركب خارجاً من بدن ونفس ناطقة (=حيوان ناطق).

الإنسان في الاصطلاح الفلسفي: مادة وصورة، وفي الاصطلاح المنطقي جنس وفصل، والفرق بينهما أنّ كلاً من الجنس أو الفصل ماهية ناقصة مأخوذة لا بشرط، وأمّا المادة أو الصورة فكلٌّ منهما ماهية تامّة، أي: بشرط لا، كما ستعرف لاحقاً.

عرّف الفلاسفة الجوهر بأنّه: الموجود القائم بنفسه(١)، أو هو: الموجود لا في موضوع، وهما في الجملة بمعنىً، وهو على ثلاثة أقسام:

الجوهر الأولّ: الجسم .

على المشهور، هو الشيء ذو الأبعاد الامتداديّة الاتصاليّة المتعامدة، ويذهب مشهور الحكماء، سيما من تأخر منهم إلى أنّه جوهرٌ ثالث، مركّب من جوهرين آخرين متغايرين(٢)، هما: المادة الأولى (هيولى(٣)) والصورة الجسميّة، وهو على هذا أوّل الأنواع الطبيعيّة، وجنسٌ لما تحته، كقولنا في نوع النبات: جسمٌ نام. فالجسم الذي هو أوّل الأنواع الطبيعيّة، جنسٌ للنبات... .

كما أنّ النبات (الجسم النام) وإن كان نوعاً للجسم، إلاّ أنّه جنسٌ ومادّة ثانية للحيوان؛ إذ الحيوان هو: جسم نام حساس متحرك بالإرادة .

---

(١) القائم بنفسه، إمّا معلولاً لخالقه، وهو الجوهر بأقسامه الخمسة، وإمّا لا وهو الخالق سبحانه.

(٢) فحقيقة الهيولى أنّها: الاستعداد. وحقيقة الصورة هي الفعليّة. فهما متغايران ذاتاً، كما أنّ الجسم المتركب منهما، مغايرٌ لكل واحد منهما؛ كمغايرة أيّ مركبٍ لجزئيه؛ كالبيت وأجزائه.

(٣) الهيولى الأولى تعني: الاستعداد المحض لقبول الصورة الجسميّة، ليتركب منهما الجسم المطلق، وبرهان أنّ الجسم المطلق مركب من هذين الجوهرين، أنّ أيّ جسم لا يخلو من استعداد لأن يكون شيئاً آخر بالفعل؛ كاستعداده لأن يكون حجراً أو نباتاً أو حيواناً أو إنساناً.

فالحيوان نوعٌ للجسم النام، ومع كونه كذلك هو أيضاً جنس ومادة ثانية[1] للإنسان؛ فالإنسان: **حيوان (=جسمٌ نام حساس متحرك بالإرادة)** ناطق.

الفرق بين المادتين الأولى والثانية، أنّ الأولى يمتنع أن تتحقّق الصورة الجسميّة خارجاً من دونها، بخلاف المادة الثانية فيمكن أن تنسلخ عنها الصورة خارجاً، كما في مفارقة النفس البدن بالموت، وكما في الخشب المقطوع من الشجرة، وسيأتي الكلام .

مع الفات النظر إلى أنّ الجنس والفصل، عين المادة والصورة، لكنّهما مختلفان بالاعتبار؛ فالجنس والفصل هما: المادة والصورة المطلقين= لا بشرط، وسيأتي توضيحه.

الجوهر الثاني: النفس.

النفس الإنسانيّة الدنيويّة، موجود مفارق للجسم ذاتاً، متحدّة معه فعلاً؛ لامتناع تحقق أفعال النفس إلاّ بالبدن، وهذا هو معنى قول الحكماء: النفس مجرّدة ذاتاً ماديّة فعلاً، أو جسمانيّة الحدوث ما شئت فعبّر؛ لامتناع وجودها الدنيوي إلاّ متحدة بجسم.

نشير بعجالة إلى أنّ الأنواع الدنيويّة، مركبةٌ من مادة ثانية وصورة نفسيّة؛ فالإنسان والحيوان والجن في هذه النشأة، مجموع بدن ونفس(مادة وصورة) وكذا الشجر على الراجح، فإنّه لا يخلو من نفس، بل حتى بعض أنواع الحجر؛ لقوله تعالى: ﴿يَاجِبَالُ أَوِّبِي مَعَهُ﴾ وفي هذا تفصيل لا يسعنا الآن.

نشير بعجالة أيضاً إلى أنّ النفس الملابسة للمادة، فاعلة ومنفعلة، فهي فاعلة ومنفعلة من جهة النفس أولاً وبالذات[2]، كما أنّها فاعلة ومنفعلة بتوسّط البدن[3]؛ لاستكمال فعليتها في هذه الدار، بل في الدار الآخرة أيضاً بواسطة بدن المثال، فيما إذا كانت النفوس ناقصة أو متوسطة غير مستكملة، وسيأتي الكلام ..

---

(١) كلّ ما عدا المادة الأولى مادّة ثانية؛ فالحيوان مادة ثانية للإنسان، مع أنّه جنسٌ لأنواع كثيرة.

(٢) مرت النصوص القطعيّة أنّ من هم بحسنة كتبها الله له، فهذا فعل وانفعال نفسي بلا توسط بدن.

(٣) كما في قوله تعالى: ﴿وَاللهُ أَخْرَجَكُمْ مِنْ بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْئًا وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ...﴾ .

الجوهر الثالث: العقل.

وهو عين النفس الناطقة، إذا تنزّهت عن ملابسة المادّة الجسميّة، أي: منزهة عن التعلّق بالأجسام الدنيويّة والأبدان الملكوتيّة .

قال العضد الإيجي: قال الحكماء: الجوهر إنْ كان حالّاً فصورة[١]، وإن كان محلاً فهيولى[٢]، وإن كان مركباً منهما فجسم[٣]، وإلاّ فإنْ كان متعلقاً بالجسم تعلق التدبير والتصرف فنفس[٤]، وإلاّ فعقل[٥].

اتضح أنّ الجوهر بأقسامه الثلاثة الآنفة، أو الخمسة، مخلوقٌ قائمٌ بنفسه في الخارج، أي: موجود لا في موضوع، أي: لا يحتاج في وجوده الخارجي إلى غيره، بخلاف العرض؛ فإنّه يمتنع أن يوجد خارجاً إلاّ في جوهر.

ننبّه إلى أنّ الجوهر، وإن كان قائماً بنفسه، لكنّه موجود بغيره حدوثاً وبقاءً، وليس هذا الغير سوى خالقه سبحانه؛ لذلك فالجوهر بأقسامه الثلاثة وجود رابط[٦]، نسبته إلى المستقل سبحانه، نسبة الفقر المحض إلى الغنى المحض، وسيأتي توضيح هذا المعنى، وهو من إبداعات صدر المتألهين العظيمة، المستوحاة عن أهل بيت محمد صلوات الله عليهم؛ إذ لا تستقيم من دونها عقائد الإماميّة في البرهان؛ سيما مسألة الأمر بين الأمرين ..

---

(١) كالنفس الإنسانيّة الحالّة في البدن الحيوني، وكالصورة الأولى، التي هي: الصورة الجسميّة المطلقة الحالّة في المادة الأولى (الهيولى الأولى)، والصورة الجسميّة مشتركة في الجسميّات ذات الأبعاد الامتدادية المتعامدة، كالحجر والشجر والإنسان والحيوان .

(٢) أي المادة الأولى وهي: الاستعداد لأن تحل فيها الصورة الجسميّة المطلقة.

(٣) وهو الجسم الامتدادي ذوالأبعاد الثلاثة المتعامدة، وهو مجموع الحال والمحل= الصورة والمادة.

(٤) لأنّ النفس يمتنع أن تستكمل أفاعيلها إلاّ بالبدن، فإن تحققت غايتها خلعت البدن نهائيّاً وأضحت عقلاً بالفعل، منزهة عن المادة ذاتاً وفعلاً، وإلاّ فإنّها ستستكمل في الآخرة ببدن المثال .

(٥) المواقف(ت: عبد الرحمن عميرة) ٢: ٣٠٧. دار الجيل، بيروت. الطبعة الأولى ١٩٩٧م.

(٦) هذا بناء على القول بأصالة الوجود التشكيكية والاشتراك المعنوي ، كما هو الحق الحقيق بالاتباع .

وقد تقول: ينقض كون الجوهر موجود لا في موضوع، افتقار وجود النفس إلى البدن، وهذا عين حدّ العرض؛ أي: الموجود في موضوع؟!!.

قلنا: النفس بمعنى الصورة، وإنْ كانت حآلّة في البدن، إلاّ أنّها قائمةٌ بنفسها، فإذا فارقته بالموت بقيت، بخلاف العرض فإنّه قائم بغيره؛ بداهة أنّه ينعدم بانعدام موضوعه؛ كامتناع وجود اللون بلا جسم، وسيأتي أنّ العرض من شؤون الجوهر .

لذلك فالحكماء بل غيرهم، يقولون بأنّ عروض الجوهر على جوهر، كعروض النفس على البدن، من قبيل العارض لا العرض؛ إذ العارض أعم من الجوهر ومن العرض؛ كالسمنة العارضة على الإنسان الهزيل في قولنا: زيدٌ سمين.

الزبدة: ما يهمنا من هذا البحث هو أنّ البدن الحيواني للإنسان جوهرٌ؛ كونه مادّة ثانية، كما أنّ النفس الناطقة جوهرٌ، به تحصّلت المادة الحيوانيّة لتكون إنساناً؛ فالبدن علّة ماديّة لوجود الإنسان الطبيعي، كما أنّ النفس الناطقة، علّة صوريّة له؛ أي: ليكون بالفعل إنساناً مدركاً للكليّات والحسيات بواسطة البدن.

تجسّم الأعمال مبني على تغيّرٍ في كلٍ من الجوهرين، النفس والبدن، فأمّا النفس فبحركتها الجوهريّة، نتيجة انفعالها بآثار أفعالها التكوينيّة خيراً أو شرّاً، وأمّا البدن فهو ظل ورقيقة لحقيقة النفس المتغيّرة جوهريّاً؛ لذلك هو يتغيّر جوهريّاً بتغيّرها الجوهري، خيراً أو شرّاً، حسناً وقبحاً على ما تفصّل سابقاً ولاحقاً .

المادة محلٌّ قابل، والصورة حالٌّ مقبول

قال الخواجة محمد بن الحسن الطوسي رضي الله عنه: **(والمحل المتقوم بالحال قابل له[١]، ومادة للمركب[٢])**.

قال العلامة الحلّي شارحاً: المحل إمّا أن يتقوم بالحال[٣]، أو يقوّم الحال[٤]، وإلاّ لزم لزم استغناء أحدهما عن الآخر فلا حلول، فالمحل المتقوم بالحال هو الهيولى، والمقوّم للحال هو الموضوع، والهيولى باعتبار الحال تسمّى قابلاً، وباعتبار المركب تسمّى مادة.

قال (الخواجة الطوسي): **(وقبوله ذاتي)**.

أقول (=العلامة): كون المادة قابلة أمرٌ ذاتي لها[٥]، **لا غريب يعرض بواسطة الغير؛ الغير؛ لأنّه لولا ذلك لكان عروض ذلك القبول في وقت حصوله، يستدعي قبولا آخر، ويلزم التسلسل وهو محال، فهو إذن ذاتي يعرض للمادة لذاتها.**

قال (الخواجة الطوسي): **(وقد يحصل القرب والبعد باستعدادات يكتسبها باعتبار الحال فيه[٦])**.

أقول (=العلامة): لما ذكر أنّ قبول المادة لما يحل فيها ذاتي، استشعر أن يعترض عليه بما يظن أنّه مناقض له، وهو أن يقال: إنّ المادة قد تقبل شيئاً ولا تقبل آخر، ثمّ

---

(١) فالحيوانيّة في قولنا: (حيوان ناطق) محل قابل، والناطقيّة حالّ مقبول.

(٢) فالحيوانيّة مادة لنوع الإنسان الطبيعي المركب من الحيوانية والناطقيّة، والناطقيّة صورة.

(٣) قوله: (يتقوم بالحال) كتقوّم الحيوانيّة بالنفس الناطقة؛ فإنّ النفس (=الحال=الصورة=المقبول) هي ما يحصّل الجنس (المحل= المادة=القابل) ويقوّمه.

(٤) قوله: (يقوّم الحال) أي يقوّم المحل وهو البدن، الحال أي: النفس؛ ضرورة امتناع وجود النفس الإنسانيّة(=الحال) في نشأة الدنيا من دون بدن حيواني (=محل) وهو معنى أنّ النفس جسمانيّة الحدوث.

(٥) إذ المادّة عين القابليّة والاستعداد لأن تكون محلاً قابلاً لأن تحل فيها الصورة، وإلّا لزم التسلسل الممتنع، وهو احتياج المادة القابلة إلى مادة قابلة أخرى وهكذا.

(٦) سيأتي عنّا توضيح كلامه الشريف في المتن، بعد بيان العلامة رضي الله عنهما.

يعرض لها قبول الآخر، ويزول عنها القبول الأول، وهذا يعطي أنّ القبول من الأمور العارضة الحاصلة بسبب الغير، لا من الأمور الذاتية اللازمة لها لذاتها.

وتحقيق الجواب أن نقول: إنّ القبول ثابت في كلتا الحالتين، لكن القبول منه قريب ومنه بعيد، فإنّ قبول النطفة للصورة الانسانية بعيد، وقبول الجنين قريب، فإذا حصل القرب بالنظر إلى عرض من الأعراض، نسب القبول إليه وعدمه عن غيره، وفي الحقيقة إنّما حصل قرب القبول بعد بعده، وسبب القرب والبعد هو الأعراض، والصور الحالة في المادة، فإنّ الحرارة إذا حلت المادة واشتدت، أعدّتها لقرب قبول الصورة النارية، وخلع غيرها[1].اهـ.

قلت: إنْ قيل: فهل النطفة محلٌ قابل لحلول النفس الناطقة؟!.

قلنا: لم يحسن جوابه كاملاً إلّا الصدر الشيرازي رضي الله عنه، وإنْ كان ما ذكره كلّ الخواجة والعلامة رضي الله عنهما، تامٌ في الجملة..

وموجز جواب صدر المتألهين رضي الله عنه، واللفظ للقاصر، أنّ النطفة فالمضغة فالعلقة فالعظام، وإن لم تكن محلاً قابلاً لحلول النفس الناطقة فيها، إلّا أنّها حاملةٌ للاستعداد والقابليّة، وهو الذي أطلق عليه العلامة أعلاه: (القبول البعيد).

وقوله الشريف: (وسبب القرب والبعد هو الأعراض) في غاية البطلان؛ لما سيأتي في الحركة الجوهريّة، من أنّ تحول النطفة إلى مضغة وعلقة وعظاماً...، تجدد ذاتي وتغيّر جوهري، متوقف على إفاضة جوهريّة من الله تعالى حدوثاً وبقاءً.

---

(١) كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد: ١١٠. مؤسسة الأعلمي، بيروت.

الجوهر مستقل ورابط باعتبارين؟!!

قال الشيرازي رضي الله عنه: **إنّ وجودات جميع الممكنات -في فلسفتنا- من قبيل الروابط**[١] **لوجود الحق تعالى**، فوق ما وقع في كلام بعض أئمة الحكمة الدينية...، ولا يسع لأولئك الأكابر، ولم يتيسر لهم إلاّ هذا القدر من التوحيد، وهو كون **وجود الممكن رابطيّاً، لا رابطاً**؛ لأنّهم لما قالوا بالثاني(=الرابطي) في الوجود، أثبتوا للممكن **وجوداً مغايراً للوجود الحق**[٢]، لكن على وجه يكون مرتبطاً إلى الحق ومنسوباً إليه[٣]، بحيث لا يمكن أن ينسلخ منه الانتساب إلى المعبود الحق تعالى[٤].

وأمّا نحن فبفضل الله تعالى وبرحمته أقمنا البرهان[٥]...، أنّ الممكن لا يمكن تحليل وجوده إلى: وجود ونسبة إلى الباري، بل هو منتسب بنفسه، لا بنسبة زائدة، مرتبط بذاته، لا بربط زائد؛ **فيكون وجود الممكن رابطياً عندهم، ورابطاً عندنا** [٦].

---

(١) جمع رابط، والوجود الرابط من إبداعات صدر المتألهين، فمشهور من سبقه من الحكماء على أنّ الممكنات وجودات رابطيّة، وسيأتي الفرق بين الرابط والرابطي جليّاً؛ فكلّ الصيد فيه.

(٢) فوجود الخالق يباين وجود المخلوق، فهيهنا وجودان ونسبة بينهما، وهذا معنى الوجود الرابطي، أمّا عند الصدر الشيرازي، فلا وجود حقيقيّاً على الاستقلال إلاّ للحقّ سبحانه، وأمّا المخلوقات فوجودها وإن كان حقيقيّاً، إلاّ أنّها لا تباين وجوده سبحانه مطلقاً؛ كونها أفعاله وتجلياته؛ كتجلي الشمس في شعاعها، وصورة الأشياء في المرآة، وهذا معنى أنّ وجود المخلوقات رابط؛ إذ ليس لدينا ذاتان متقابلتان من كلّ جهة، بينهما نسبة؛ كالمعاني الحرفية، حتى نفترض أنّ وجود الممكنات رابطي.

(٣) كنسبة التامر إلى بائع التمر، وقد مرّ بيان هذا عن جلال الدين الدواني.

(٤) فهم وإن قالوا بالوجود الرابطي، وأنّ وجود المخلوق يباين وجود الخالق، إلاّ أنّهم قالوا هو معلول لوجوده سبحانه، منتسب إليه، وقد مرّت الإشارة إلى هذا في مناقشة الدواني والأشاعرة.

(٥) سيأتي في العنوان الآتي، البرهان التام، المقام على أصالة الوجود التشكيكيّة المتسانخة في مراتبها الطوليّة، المبتنية على الاشتراك المعنوي، فوجود المخلوق ليس عين الخالق، فهذا كفرٌ ممتنع، كما أنّه لا يباين الخالق من كلّ جهة، وإلاّ لزم وجود غير الله، وإنّما هو رقيقة له، فالمخلوق تجلّ من تجليات الخالق، فعل له، والفعل لا يباين الفاعل، وإنّما كالظل لذي الظل، وإنكار هذا مكابرة جليّة.

(٦) الأسفار ١: ٣٢٩. دار إحياء التراث العربي، بيروت. الطبعة الثالثة سنة: ١٩٨١م.

وبالجملة: فمعنى الوجود الرابط للمخلوق، مشاد على ثلاثة أركان ضروريّة:

الركن الأوّل: الوجود على الاستقلال هو الوجود الشخصي لله فقط؛ لكونه عين الغنى المحض، منزهاً عن كلّ فقرٍ ونقصٍ وحاجة، والمخلوق ليس كذلك حدوثاً وبقاءً.

الركن الثاني: اشتراك الخالق والمخلوق في معنى الوجود؛ فكلٌ منهما في رتبته شيءٌ طاردٌ للعدم؛ فحمل الوجود عند جمهور أهل اللسان، على كلّ منهما حقيقةً ليس مجازاً، وكذا نسبة الفعل إلى كلّ منهما، لم يخالف إلاّ الأشاعرة، يبيّن هذا ..

الركن الثالث: هل أنّ وجود الخالق يباين وجود المخلوق، أم هو عينه؟!.

قلنا: كلاهما باطل، بل ممتنع؛ بداهة أنّ عينيّة المخلوق للخالق سفسطة ظاهرة وكفرٌ بواح، كما أنّ تباينهما الذاتي مطلقاً ممتنع عقلاً، باطلٌ نقلاً..؛ فعلى سبيل المثال هل أنّ قدرة عزرائيل على قبض الأرواح تباين تماماً قدرة الله تعالى على ذلك ؟!.

قلنا: إنْ قيل نعم، فهو القول بإله ثان والعياذ بالله، وإن قيل هي بعينها، لزم أن يكون المخلوق عين الخالق، وامتناعه بديهي؛ فتعيّن القول أنّها من سنخها، رشحةٌ من رشحاتها، شعاعٌ من شمسها، ظلٌ لنورها، وبكلمة واحدة: رقيقةٌ لحقيقتها.

بإيجاز **الوجود الرابط** هو: **الوجود الحقيقي الخارجي الذي لا يباين وجود الخالق تماماً، وليس هو عينه**، بل أمرٌ بين أمرين، أي: ظلٌّ لذاته.

وبعبارة أوجز **فالوجود الرابط** هو: **رقيقة الحقيقة الإلهيّة**.

اتضح بهذا أنّ اصرار صدر المتألهين، على كون وجود المخلوق وجود رابط لا رابطي، مبني على برهان امتناع العينيّة والغيريّة سواء؛ فهذا معنى وحدة الوجود الظليّة عنده رضي الله عنه، المبتنية على أصالة الوجود التشكيكيّة، وعلى الاشتراك المعنوي، كما أنّ قول من سبقه بأنّ وجود الممكن رابطي، مبني الاشتراك اللفظي في معنى الوجود، وأنّ معنى وجود الخالق مباين تماماً لمعنى وجود المخلوق ذاتاً وحقيقةً.

قال الشيرازي: الموجود والوجود منحصراً في حقيقة واحدة شخصية، لا شريك له في الموجودية الحقيقية، ولا ثاني له في العين، وليس في دار الوجود غيره ديّار، وكلّما يتراءى في عالم الوجود أنّه غير الواجب المعبود، فإنّما هو من ظهورات ذاته وتجليات صفاته، التي هي في الحقيقة عين ذاته، فالمقول عليه سوى الله، أو غيره، أو المسمّى بالعالم، هو بالنسبة إليه تعالى، **كالظل للشخص، فهو ظل الله**[١].اهـ.

وقال أيضاً رضي لله عنه: يجب أن يعلم أنّ إثباتنا لمراتب الوجودات المتكثرة...، لا ينافي ما نحن بصدده...، من إثبات وحدة الوجود والموجود ذاتاً وحقيقة، كما هو مذهب الأولياء والعرفاء، من عظماء أهل الكشف واليقين، وسنقيم البرهان القطعي على أنّ **الوجودات وإنْ تكثرت وتمايزت، إلاّ أنّها من مراتب تعيّنات الحق الأول، وظهورات نوره، وشؤونات ذاته، لا أنّها أمور مستقلة وذوات منفصلة**[٢].اهـ.

لكن إذا كان الأمر كذلك، وهو كذلك، فما معنى استقلال الإنسان مثلاً بأنّه حيوان ناطق، واستقلال الحصان بأنّه حيوان صاهل، واستقلال النبات بأنّه جسم نام، واستقلال الجسم بأنّه الشيء ذو الأبعاد الامتداديّة؟!!.

أجاب أهل الحكمة المتعالية، فيما تناثر من كلماتهم الشريفة، أنّ للإنسان ماهيّة مستقلّة في الذهن فقط، غرض العقل منها التمييز والتحديد والتعريف، وهذا معنى أنّ الماهيّة اعتباريّة؛ فدعوى أنّ ماهيّة الإنسان مثلاً، تباين ماهيّة الحصان أو النبات خارجاً، كما هي مزاعم أصالة الماهيّة، ممتنعةٌ بالذات؛ إذ لا تباين بين الأنواع الخارجيّة حقيقةً، إلاّ في نحو وجودها الطولي؛ ضرورة أنّ الإنسان خارجاً طورٌ أشرف للوجود الحيواني، والحيوان طورٌ وجودي أشرف للوجود النباتي، والنبات طورٌ وجودي أشرف للوجود الجسمي، وهو أشرف من الهيولى؛ فهذا معنى أصالة الوجود التشكيكيّة المبتنية على **وحدة معنى الوجود في قاطبة الموجودات**، وهي: **الشيئيّة الطاردة للعدم في الجميع**.

---

(١) الأسفار ٢: ٢٩٢. دار إحياء التراث العربي، بيروت. الطبعة الثالثة سنة: ١٩٨١م.

(٢) الأسفار ١: ٧١. دار إحياء التراث العربي، بيروت. الطبعة الثالثة سنة: ١٩٨١م.

إذ غرض العقل من اعتبار استقلال الجواهر في الذهن ؛ تعيين ماهيّاتها والوقوف على حدودها لا غير؛ فلكي يعرّف العقلُ الإنسانَ، لا بدّ أن يعتبره ذهناً، حدّاً مستقلاً ليميّزه عمّا عداه، ويجرّده عن غيره في الأقيسة والبراهين، وإلاّ تعطّلت العلوم.

قال الشيرازي: **وممّا يجب أن يحقّق، أنّه وإن لم يكن بين الوجودات اختلاف بذواتها، إلاّ بما ذكرناه من الكمال والنقص[1]، والتقدم والتأخر[2]، والظهور والخفاء، لكن يلزمها بحسب كلّ مرتبة من المراتب أوصاف معينة ونعوت خاصة إمكانية، هي المسماة بالماهيات عند الحكماء، وبالأعيان الثابتة عند أرباب الكشف من الصوفية والعرفاء[3]؛** فانظر إلى مراتب أنوار الشمس، التي هي مثال الله في عالم المحسوسات، كيف انصبغت بصبغ ألوان الزجاجات، وفي أنفسها لا لون لها ولا تفاوت فيها، إلاّ بشدة اللمعان ونقصها؛ فمن توقف مع الزجاجات وألوانها، واحتجب بها عن النور الحقيقي ومراتبه الحقيقية التنزلية، اختفى النور عنه[4].اهـ.

---

(١) فليس هناك اختلاف وجودي، بمعنى التباين التام، بين الحيوان والإنسان، إلاّ أنّ الإنسان أكمل وأشرف وجوداً من الحيوان، والحيوان بالنسبة إليه أقلّ كمالاً، كما أنّ الحيوان أكمل وجوداً من النبات، والنبات أكمل وجوداً من الحجر وهكذا نزولاً وصعوداً ، وكذا لا تباين تاماً بين الإنسان والملك؛ إذ الملائكيّة طورٌ وجودي أشرف للإنسان كما في جعفر الطيّار، وكذا العكس في قرديّة أصحاب السبت.

(٢) التقدم والتأخر في الصورة عكس التقدم والتأخر في المادة؛ فأمّا في المادة فبدن الإنسان متأخر في الوجود عن جوهر الجسم، وهو متقدم على الجسم النباتي، والأخير متقدم على الجسم الحيواني، والأخير متقدم على الجسم الإنساني.

وأمّا التقدم في الصورة، فلا ريب في أنّ النفس الناطقة متقدمة وجوداً على النفس الحيوانيّة، وكذا الحيوانيّة على النباتيّة، لامتناع تقدّم الأقل كمالاً في الوجود على الأشد كمالاً.

(٣) الماهيات ما يقع في جواب ما هو؟!. يطلق عليها الحكماء: الماهيات، والعرفاء: الأعيان الثابتة. وكلاهما أمر اعتباري عند الشيرازي، وهو الحق الحقيق بالاتباع ؛ فعلم الله تعالى بخلقه، قبل الخلق، عين الذات؛ فهو وجود حقيقي واقعي لا اعتباري؛ بخلاف الماهيّات المنتزعة عن الخارج.

(٤) الأسفار ١ : ٧٠. دار إحياء التراث العربي، بيروت . الطبعة الثالثة سنة: ١٩٨١م.

قول الشيرازي: (لأنّهم لما قالوا بالثاني(=الوجود الرابطي للمكن) في الوجود، **أثبتوا للممكن وجوداً مغايراً للوجود الحق**).

قال السبزواري في حاشية الأسفار معلّقاً: **لقولهم بأصالة الماهيّة**، فانقسمت دار التحقق إلى سنخين: أحدهما الوجود والآخر الماهيّة، أو لقولهم بتباين الوجود، كما هو ظاهر المشائين، فثبت للمكن نفسيّة[١]، وليس رابطاً محضاً. وأمّا المصنّف (صدر المتألهين) فلما قال بأصالة الوجود واعتباريّة الماهيّة، فالمنسوب أي: ما هو كالمضاف الحقيقي المصطلح، والنسبة إليه جميعاً، هو الوجود بمراتبه، من الوجود المقيد والوجود المطلق والوجود الحق؛ فالمنسوب ربطٌ محض، وفقرٌ بحت، وتعلّق صرف[٢].اهـ.

قوله الشريف : (**لقولهم بتباين الوجود كما هو ظاهر المشائين**) فمع كونهم قائلين بأصالة الوجود على ما يظهر من حالهم، إلاّ أنّهم لم يرتضوا التشكيك الطولي في حقيقة الوجود؛ فحقيقة وجود الخالق عندهم خارجاً، تباين تماماً حقيقة وجود المخلوق، كما أنّ حقيقة الوجود في كلّ نوعٍ من الأنواع الخارجيّة، تباين تماماً حقيقة النوع الآخر، كالحجر والشجر والإنسان؛ يدلّ على ذلك تباين آثارها خارجاً وواقعاً، كذا قالوا.

قلنا: أولاً: حقيقة الوجود خارجاً واحدة، وهي الشيئيّة العينيّة الطاردة للعدم، متحققةٌ في كلّ مصاديق الوجود الخارجي الكثيرة؛ والقول بالتباين الذاتي التام بينها، قولٌ بكثرة حقيقة الوجود من حيث وحدتها، وهذا خلفٌ ممتنع.

وثانياً: حقيقة الإنسان خارجاً، جامعةٌ بالقوّة لكمالات كلّ الأنواع الإمكانيّة، من الجسميّة إلى النباتيّة إلى الحيوانيّة إلى الملائكيّة، وإنّما تتباين في نحو وجودها لا غير؛ فيمكن أن تكون حقيقة ملائكيّة بالطاعة كما في جعفر الطيار عليه السلام، وقرديّة بالعكس.

ثالثاً: حقيقة كلّ عالم الإمكان أنّه رقيقة للحقيقة الإلهيّة.

---

(١) أي: وجودٌ في نفسه لنفسه. لكونه يباين وجود الخالق ذاتاً.

(٢) حاشية الأسفار ١: ٣٣٠. دار إحياء التراث العربي، بيروت . الطبعة الثالثة سنة: ١٩٨١م.

المخلوقات بالنظر إلى خالقها وإلى بعضها!!

وجود المخلوقات (جواهر وأعراض) ينظر إليها من جهتين لا يتنافيان:

الأولى: بالنظر إلى خالقها.

فالموجودات -جواهر وأعراض- بالنظر لخالقها، وعلّة إيجادها، وجود رابط، بل عين الربط؛ لكونها عين الفقر والحاجة إليه سبحانه حدوثاً وبقاءً، فلا استقلال لها إطلاقاً، فوجودها ليس رابطيّاً، يباين وجود الخالق تماماً، يقابله رأساً برأس، وإنّما يسانخه مسانخة الفعل لفاعله، وإلاّ لزم القول باستقلالها عن موجدها سبحانه، وامتناعه بديهي، كما أنّها ليست عينه سبحانه؛ بداهة امتناع انقلاب المخلوق خالقاً.

الثاني: بالنظر إلى بعضها الآخر.

بداهة أنّ الممكنات المخلوقة جواهر وأعراض، إمّا هي جواهر في نفسها لنفسها، وإمّا هي أعراض في نفسها لغيرها، مع أنّ الجميع وجود رابط بالنسبة للخالق.

أوجز اللحاظين الملا هادي السبزواري رضي الله عنه قال: جعل العرض موجوداً في نفسه لغيره بغيره، وجعل الجوهر موجوداً في نفسه لنفسه بغيره، لا ينافي أنّ وجود ما سوى الواحد الأحد رابطٌ محض، لأنّ ما ذكر هينا، إنّما هو فيما بين الممكنات أنفسها، وإلاّ **فالكل روابط صرفة، لا نفسيّة لها بالنسبة إليه**[1].

وقال السيد الطباطبائي: **وجودات المعاليل رابطة بالنسبة إلى عللها**، ومن المعلوم أنّ منها ما وجوده جوهري، ومنها ما وجوده عرضي، وهي جميعاً وجودات محمولية مستقلة، **تختلف حالها بالقياس إلى عللها وأخذها في نفسها؛ فهي بالنظر إلى عللها وجودات رابطة، وبالنظر إلى أنفسها وجودات مستقلة**[2].

---

(١) شرح المنظومة (حسن زادة آملي) ٢: ٢٤١. تبليغات إسلامي، طهران، الطبعة الأولى ١٣٦٩ش.

(٢) بداية الحكمة (ت: عباس علي الزارعي): ٤١. مؤسسة المعارف الإسلاميّة ١٤١٨هـ..

قوله الشريف: (**وجودات محمولية مستقلة**) إمّا في نفسها لنفسها، وهو الوجود المحمولي الجوهري، المتحقق في الهليّات البسيطة، كما في: زيدٌ موجودٌ. وإمّا في نفسها لغيرها، وهو الوجود المحمولي العرضي المتحقق في الهليّات المركبّة كما في: زيدٌ كاتب، وقد يطلق عليه الناعتي؛ لكون مداره على أحوال وصفات موضوعه؛ كالكتابة في المثال.

قوله الشريف: (**منها ما وجوده جوهري، ومنها ما وجوده عرضي**) لبيان أنّ الوجود الرابط يتناول الجوهر والعرض؛ فكلاهما عين الفقر والحاجة لخالقه سبحانه..

وقال السيد الطباطبائي أيضاً في النهاية: إنّ حاجة المعلول إلى العلة مستقرة في ذاته[١]، ولازم ذلك أن يكون عين الحاجة[٢]، وقائم الذات بوجود العلة، لا استقلال له دونها بوجه، ومقتضى ذلك أن يكون **وجود كلّ معلول، سواء كان جوهراً أو عرضاً، موجوداً في نفسه، رابطاً بالنظر إلى علته**[٣]، وإن كان بالنظر إلى نفسه وبمقايسة بعضه إلى بعض -جوهراً أو عرضاً- **موجوداً في نفسه**[٤].

قوله الشريف: (**موجوداً في نفسه، رابطاً بالنظر إلى علته**، وإن كان بالنظر إلى نفسه وبمقايسة...) ظاهرٌ في الاعتبار العقلي؛ فقياس الإنسان إلى الحصان مثلاً، ممّا اعتبره العقل وأنّ له ماهيّة مستقلّة عن ماهيّة الحصان، أمّا بالنظر إلى علّته وخالقه، فهو وجود رابط لا استقلال له؛ كونه عين الربط والفقر والحاجة إليه.

وقال أيضاً: فحدود الجواهر والأعراض، ماهيات جوهرية وعرضية، بقياس بعضها إلى بعض، وبالنظر إلى أنفسها، **وروابط وجودية بقياسها إلى المبدأ الأول تبارك وتعالى**، وهي في أنفسها مع قطع النظر عن وجودها لا مستقلة ولا رابطة[٥].

---

(١) فحقيقة كلّ مخلوق في مراتبه الطوليّة، الفقر إلى الخالق، حدوثاً وبقاءً، آناً فآن .

(٢) وإلاّ لزم أن يكون المخلوق مستقلاً بذاته، وهذا خلف ممتنع .

(٣) بالجملة: وجود كلٌّ من الجوهر والعرض رابط، بداهة أنّ كلاً منهما ليس موجوداً بالذات.

(٤) نهاية الحكمة(ت: عبد الله نوراني): ٣٠. النشر الإسلامي، قم. طبع سنة ١٤٠٤هـ.

(٥) نهاية الحكمة(ت: عبد الله نوراني): ٣٠. النشر الإسلامي، قم. طبع سنة ١٤٠٤هـ.

قوله الشريف: (وهي في أنفسها مع قطع النظر عن وجودها، لا مستقلة ولا رابطة) ما عليه مشهور الحكماء، من أنّ الماهيّات بما هي، غير موجودة وغير معدومة.

لا يسعنا البسط هيهنا، لكن تلزم الإشارة إلى أنّ كثرة الممكنات (المخلوقات) جواهر وأعراض، وهي فيما عرفت وجودات رابطة، لا يضرّ بالوحدة الشخصيّة للوجود الحقّ[١]؛ فواقعيّة كثرة الممكنات خارجاً، تجليّات لواقعيّة المستقل بالذات سبحانه؛ وتفاوتها إنّما هو في شدّة أو ضعف هذه التجليّات؛ فتجليّات الذات الإلهيّة في عالم العقل أشدّ وجوداً منها في عالم الملكوت، وهي أشدّ منها في عالم الدنيا .

وقد قيل وهو قول تام: الزيادة والنقصان، والشدة والضعف، يقعان على الوجود، لا بحسب ذاته، بل بحسب ظهوره وخفائه في بعض مراتبه[٢].

نظير شعاع الشمس، الذي هو وجود رابط بالنسبة إلى نفس الشمس؛ فإنّ له ظهورات مختلفة بحسب مرتبة وجوده، فوجوده في الماء غير وجوده في الهواء، وغير وجوده في الزجاج، وهذا التكثر لا ينافي وحدته بأيّ وجه.

وقد يقال ما ثمرة هذا البحث؟!! هاك بعض الإشارة..

---

(١) الوحدة الشخصيّة تعني أنّ الموجود بالذات والاستقلال، الفرد الصمد، شخصٌ واحد لا ثاني له، وهو الخالق، كما قال سبحانه: ﴿ قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ (١) اللَّهُ الصَّمَدُ (٢) لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ (٣) وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ﴾ وكلّ ما عداه وجود رابط؛ كما ينبه عليه قوله تعالى: ﴿ كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ﴾ .

(٢) شرح فصوص الحكم: ١٥.

الوجود الرابط= وحدة الوجود الظليّة

إنْ قيل: ما معنى وحدة الوجود والموجود، التي يصرّ عليها صدر الدين الشيرازي رضي الله عنه، ولماذا يصرّ عليها؟!.

قلنا: وحدة الوجود الظليّة التي نادى بها الشيرازي، عين ما ذكرناه آنفاً عنه في الوجود الرابط؛ هاك البيان موجزاً في فروضٍ أربعة، ولتكن الحياة مثالاً:

الفرض الأوّل: حياة المخلوق عين حياة الخالق.

وهذا باطلٌ شرعاً، ممتنع عقلاً، للانقلاب الممتنع؛ وهو أن يكون القديم بالذات حادثاً، والحادث قديماً بالذات وغير ذلك ممّا هو بديهي الامتناع، بل كفرٌ.

الفرض الثاني: حياة المخلوق تباين حياة الخالق تماماً.

هذا باطلٌ شرعاً، ممتنع عقلاً؛ فلازمه القول بالشريك، وأنّ هناك حياتين أحدهما للخالق وأخرى للمخلوق، متباينتان ذاتاً وحقيقةً تماماً..

الفرض الثالث: أمرٌ بين أمرين

فلا عينيّة ولا غيريّة بين حياة الخالق والمخلوق. ضرورة امتناع الفرضين الأوّل والثاني، من باب مانعة الخلو، بداهة عدم وجود فرض رابع في البين، وهذا ما سهى عنه من لم يستوعب المسألة من أساطين الحكمة والكلام .

وبالجملة: فإذا امتنع أن تكون حياة المخلوق عين حياة الخالق، وامتنع أيضاً أن تكون غيرها تماماً، تعيّن أن تكون رقيقةً لها، وظلاً لشمسها، وهذا معنى السنخيّة التي أصرّ عليها صدرالمتألهين رضي الله عنه؛ إنّها الفرض الثالث لا أكثر ولا أقل. وثمّة فرض رابع مضى عن الدواني وهو أنّ صفة الحياة في المخلوق، كصفة التامر غير داخلة في حقيقته، وهذا مبني على القول بالجبر، وعلى أصالة الماهيّة، وهما باطلان كما مرّ.

إذ لا وجود شخصياً حقيقياً على الاستقلال إلاّ للخالق سبحانه، وأمّا مخلوقاته فوجودها وإن كان حقيقيّاً، لا مجاز فيه، إلاّ أنّ كلّها وجود رابط لا استقلال لها عنه سبحانه؛ وأجمع مثال واقعي لذلك نسبة أفعال الله تعالى إلى ذاته تعالى، فوجود كلٌ منهما حقيقي، لكن الفعل ظل للذات، رقيقةٌ لها، وشعاع لشمسها اللامتناهية، فهو تجلّ لعين الذات في مرتبة الفعل، وحيثيّة من حيثياتها، فهو عين الربط والفقر ..

فالمخلوقات كلّها في العوالم الثلاثة أفعاله، وجميعها في مراتب وجودها الطوليّة تجليّات لذاته، وتعيّنات لشمس حقيقته المحضة، وظلال مفاضة عن وجوده الشخصي المستقل الفرد الصمد الصرف البسيط سبحانه وتعالى..

فمن يسأل عن معنى وحدة الوجود الظليّة التي صدح بها الشيرازي، فمعناها بإيجاز شديد، عين المعنى في الوجود الرابط الذي صدح به أيضاً رضوان الله عليه.

فوحدة الوجود الظليّة بين الخالق والمخلوق، تعني أنّ الوجود الحقيقي الحق على الحقيقة، هو وجود واحد شخصي مستقل بالذات، وهو وجوده سبحانه لا غير، وأمّا المخلوقات فهي وجودات حقيقيّة ظليّة، لا تباينه تماماً، كما أنّها ليست عينه تماماً.

وقد تقول: ما الفرق بينكم في قولكم أعلاه، وبين كفرة المتصوّفة القائلين بوحدة الوجود الشخصيّة بين الخالق والمخلوق؟!.

قلنا: قول كفرة المتصوّفة، هو الفرض الأوّل، وأنّ المخلوق عين الخالق تماماً، ونحن نقول بامتناعه، بداهة أنّ ما نقوله هو الفرض الثالث، وبينهما كالذي بين السماء والأرض؛ غاية الأمر أنّ الوجود بالذات والاستقلال، مختصٌ بالواجب، فوجوده شخصي، وما عداه من قاطبة مخلوقاته فظلال وشؤون وتجليّات، ليست عين الخالق ، وليست غيره؛ كشعاع الشمس بالنسبة لها.

فقد أكثرنا أنّ وجود مخلوقاته الكثيرة (=أفعاله سبحانه) على الحقيقةْ لا المجاز؛ ضرورة أنّ نسبة الفعل إليه سبحانه على الحقيقة لا مجاز فيه؛ لذلك فوجود مخلوقاته حقيقي أيضاً، سوى أنّ ذاك مستقل وهذا رابط.

لكن قد يقال: لم الاصرار على القول بوحدة الوجود الظليّة الرابطة التي نادى بها الشيرازي رضي الله عنه؛ فهل هناك ثمرة عظيمة؟!!.

قلنا: الثمرات في مسائل العقيدة وأصول الدين لا تحصى بيسر، سيما في مسألة العدل الإلهي، أجلّها مسألة الأمر بين الأمرين التي نادت بها الكتب السماويّة الأربعة على لسان الأنبياء والأوصياء عليهم السلام، المنزهة عن تفويض المعتزلة وجبريّة الأشاعرة، فهذه المسألة ممتنعة التعقّل والتصوّر إلاّ على القول بالوجود الرابط الظلي؛ بمعنى أنّ كلّ أفعال العباد وجودٌ رابط بالنسبة إلى أفعال الخالق سبحانه؛ فليست هي عين أفعال الله تعالى كما تزعم الجبريّة، وليست هي غيرها كما تزعم عقيدة التفويض في الشرور، وإنّما أمرٌ بين أمرين كما قال أهل البيت عليهم السلام..

بإيجاز: وحدة الوجود الظليّة لصدر المتألهين في مرتبتين:

الأولى: وحدة وجود الذوات.

ابتداءً من عالم العقل، إلى عالم الملكوت، إلى عالم الطبيعة، فكلّها بالنسبة إلى الخالق المستقل بذاته، وجودٌ رابط؛ لكونه عين الغنى المحض، وهي عين الفقر المحض.

الثانية : وحدة وجود الأفعال.

أو توحيد الأفعال، فأفعال المخلوق ظلٌ ورقيقةٌ لأفعال الخالق، كما في قوله تعالى: ﴿وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَكِنَّ اللهَ رَمَى﴾ الصريح في نفي الفعل عن النبي من حيث أثبته له، وهذا ممتنع لا مخرج منه إلاّ القول بأنّ رمي النبي وجود رابط بالنسبة لرمي الله.

الوجود الرابط وعقيدة الأمر بين الأمرين!!

قال الشيرازي رضي الله عنه في كتابه الأسفار: فإذن كما أنّه ليس في الوجود شأن، إلاّ وهو شأنه، كذلك ليس في الوجود فعل إلاّ وهو فعله[١]، لا بمعنى أن فعل زيد مثلاً ليس صادراً عنه، بل بمعنى أنّ فعل زيد، مع أنّه فعله بالحقيقة دون المجاز[٢]، فهو فعل الله بالحقيقة[٣]، فلا حكم إلاّ لله، ولا حول ولا قوة إلاّ بالله العلي العظيم، يعني كلّ حول فهو حوله، وكلّ قوة فهي قوته، فهو مع غاية عظمته وعلوه، ينزل منازل الأشياء، ويفعل فعلها، كما أنّه مع غاية تجرده وتقدسه، لا يخلو منه أرض ولا سماء، كما في قوله تعالى: ﴿وهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ ما كُنْتُمْ﴾.

فإذا تحقق هذا المقام، ظهر أنّ **نسبة الفعل والإيجاد إلى العبد صحيح**[٤]، كنسبة الوجود والسمع والبصر وسائر الحواس وصفاتها وأفعالها وانفعالاتها، **من الوجه الذي بعينه ينسب إليه سبحانه**، فكما أنّ وجود زيد بعينه أمر متحقق في الواقع، منسوب إلى زيد بالحقيقة لا بالمجاز، وهو مع ذلك شأن من شئون الحق الأول، **فكذلك علمه وإرادته وحركته وسكونه وجميع ما يصدر عنه منسوبة إليه بالحقيقة، لا بالمجاز**

---

(١) بمعنى أنّ كلّ أفعال المطيعين، والعاصين، لا تقع إلاّ بإذنه وقدره وقضائه، وإلاّ لزم وجود المعلول من دون علّة، والفعل بلا فاعل ؛ ضرورة أنّ المخلوق ليس علّة تامّة لصدور الفعل عنه، إلاّ بإذن الله تعالى وقضائه، ومن قضاء الله الحتمي أنّه سبحانه خلق العباد مختارين، لا مسلوبي الاختيار كما هي مزعمة قدماء الأشاعرة، وأيضاً فهذا الاختيار ظلّ لقضاء الله تعالى حدوثاً وبقاءً، لا حدوثاً فقط كما يقول متأخرو المعتزلة .

(٢) كما هي مزعمة الأشاعرة من أنّ فعل العبد صادر عن الله فقط؛ إذ العبد مسلوب الاختيار؛ لذلك فالفعل ينسب إلى الله تعالى على الحقيقة، وينسب إلى العبد مجازاً، وقولهم بالكسب ممّا يضحك الثكلى.

(٣) وهذا ممتنع إلاّ بناءً على الوجود الرابط، وأنّ فعل العبد وجود رابط، أي: ظلّ لفعل الله تعالى، بما لا ينافي اختيار العبد، ومعلوم بأنّ كلاً من الظل وذيه وجود حقيقي لا مجاز فيه.

(٤) لما علم ضرورة وإجماعاً، أنّ قوله تعالى: ﴿كُلُّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ رَهِينَةٌ﴾ حقيقة لا مجازاً، لا أنّه مجاز كما هو قول الأشاعرة أو لازم كلامهم.

والكذب؛ فالإنسان فاعل لما يصدر عنه، ومع ذلك ففعله أحد أفاعيل الحق[(١)]، على الوجه الأعلى الأشرف اللائق بأحدية ذاته[(٢)]، بلا شوب انفعال، ونقص، وتشبيه، ومخالطة بالأجسام والأرجاس والأنجاس، تعالى عن ذلك علواً كبيراً[(٣)].اهـ.

قوله الشريف: (كما أنّ وجود زيد بعينه...، شأن من شؤون الحق...، فالإنسان فاعل لما يصدر عنه، ومع ذلك ففعله أحد أفاعيل الحق) صريحٌ جدّاً أنّ مسألة الأمر بين الأمرين ممتنعة التصور، إلاّ على القول بالوجود الرابط بين وجود الخالق والمخلوق، ووحدة الوجود الظليّة الأفعاليّة بينهما ، وهومعنى توحيد الأفعال.

وقال أيضاً: حيثية نسبة الفعل إلى العبد، هي بعينها حيثية نسبته إلى الرب[(٤)]، وأنّ الفعل صادر من العبد، من الوجه الذي هو صادر من الرب[(٥)].

بالجملة: كما أنّ وجود الإنسان وجود رابط بالنسبة إلى خالقه، فكذلك أفعال الإنسان وجود رابط بالنسبة إلى أفعال الخالق تعالى، والعجيب أنّ كلّ من أنكر وحدة الوجود الظليّة الشيرازيّة من أصحابنا رضي الله عنهم جميعاً، هو من حيث لا يدري، قائلٌ بها في مسألة الأمر بين الأمرين، بل غيرها ممّا ترتّب عليها من المسائل العقديّة الجليلة، وهذا أمرٌ مؤلم، فإنّه إن دلّ على شيء فإنّه يدلّ على أحد أمور ثلاثة ..

الأوّل: أنّ ما جاء به الصدر الشيرازي عسير الفهم جدّاً، وهذا فيه ما فيه؛ لعدم ندرة العلماء والفضلاء الملمين بمبانيه الشريفة في الحد المرضي.

---

(١) لكون فعل العبد ظلاً لإرادة الله القاضية بصدور أفعال زيد الاختياريّة، طاعة أو معصية، آناً فآن.

(٢) فكما أنّ وجود الخالق أشرف لكونه مستقلاً بالذات، فكذلك فعله سبحانه، كونه منزهاً عن الواسطة والحاجة، يفعل ما يشاء ؛ ضرورة أنّ فعله سبحانه تجلّ لقدرته المحضة وحكمته الصرفة.

(٣) الأسفار ٦: ٣٧٣. دار إحياء التراث العربي، بيروت . الطبعة الثالثة سنة: ١٩٨١م.

(٤) ففعل العبد وجود رابط بالنسبة إلى فعل الخالق، بما لا ينافي اختيار العبد؛ فالله أوجد العبد مختاراً أولاً. وثانياً قضى سبحانه أن يوجِد كلّ ما يختاره العبد، خيرا أو شرّاً، حدوثاً وبقاءً، آناً فآن.

(٥) الأسفار ٦: ٣٨٧. دار إحياء التراث العربي، بيروت . الطبعة الثالثة سنة: ١٩٨١م.

الثاني: عدم وجود متابعة مرضيّة، ولا عناية لازمة، بتراث أساطين الشيعة في الحكمة والمعقول، سيما أسفار الشيرازي رضي الله عنه.

الثالث: عدم الإحاطة بمقصوده؛ فترى البعض يتهمه بما لا يقصده.

والله أعلم بالحال، ولا حول ولا قوّة إلاّ بالله، مع التنبيه إلى أنّ هذا ليس دعوة للتعبد بكلّ ما قال رضي الله عنه؛ فثمّة ما لا برهان تامّاً عليه من أقواله، لكنّه أيضاً خريت فلتة، يلزم أن يعتنى جيّداً بما قال، كما اتضح لك في مسألة الأمر بين الأمرين، فإنّه يمتنع تعقّلها إلاّ على ما أبدعه في **الوجود الرابط = وحدة الوجود الظليّة**.

قال الشيرازي رضي الله عنه: جميع الموجودات عند أهل الحقيقة والحكمة الإلهية المتعالية، عقلاً كان أو نفساً أو صورة نوعيةً، من مراتب أضواء النور الحقيقي وتجلّيات الوجود القيّومي الإلهي، وحيث سطع نور الحق، أظلم وانهدم ما ذهب إليه أوهام المحجوبين من أنّ للماهيات الممكنة في ذاتها وجوداً، بل إنّما يظهر أحكامها ولوازمها من مراتب الوجودات التي هي أضواء وأظلال للوجود الحقيقي والنور الأحدي...، **هذا الأصل دقيق غامض صعب المسلك عسير النيل، وتحقيق بالغ، رفيع السمك، بعيد الغور، ذهلت عنه جمهور الحكماء، وزلت بالذهول عنه أقدام كثير من المحصّلين، فضلاً عن الأتباع والمقلدين لهم، والسائرين معهم...**[1].

ومن ذلك أيضاً مسألة تجسم الأعمال؛ فإنّ كلّ من قال بها قبله لم يأت ببرهان شاف واف يشفي الغليل، ولعلّ هذا هو السبب أنّ ثمّة من كبار العلماء الفحول رضي الله عنهم كالمجلسي الثاني، أنكر التجسّم؛ إذ لم يرتكز قبل الشيرازي على برهان يقطع العذر، ولم يُشَد على أرض صلبة يقوم عليها الفكر.

ولكي تعي مقصودنا جيّداً، هاك الآتي..

(١) الأسفار ٢: ٢٩٢. دار إحياء التراث العربي، بيروت. الطبعة الثالثة سنة: ١٩٨١م.

قول السيّد الخوئي بوحدة الوجود الظليّة!!

قال السيّد الخوئي ردّاً على ما قاله الشيرازي رحمهما الله في وحدة الوجود الظليّة: **لم يظهر لنا إلى الآن، حقيقة ما يريدونه من هذا الكلام**[١].اهـ.

قلت: حقيقة ما يريده صدر المتألهين في الجملة، عين قولكم الشريف: الفعل صار بمشيئة العبد، ولا يشاء العبد شيئاً إلاّ بمشيئة الله[٢] تعالى[٣] .اهـ.

وعين قولكم: الفعل الاختياري...، تحت اختيار المكلف وسلطانه...، إذا شاء فعله وإذا لم يشأ لم يفعله، ولكنه مع ذلك لا مانع من استناده إلى الله تعالى بوجه؛ **من جهة عدم استقلال العبد في إيجاده؛ فإنّ وجود الفعل يتوقف على أن يفيض الله تعالى الوجود والقدرة وغيرهما من مبادى الفعل على العبد، آناً فآن**، على ما هو الصحيح من أنّ الممكن لا يستغنى في بقائه عن المؤثر...، وكلّ من الإسنادين حقيقي[٤]...؛ فالأفعال الصادرة من المخلوقين بما أنّها تصدر منهم بالإرادة والاختيار فهم مختارون في أفعالهم...، وبما أنّ فيض الوجود والقدرة والشعور وغيرها من مبادىء الفعل يجرى عليهم من قبل الله تعالى آناً فآن، بحيث لو انقطع عنهم الفيض آنا واحداً، لما تمكن العبد فيه من فعل أبداً[٥].

قلت: فهذا الذي جزم به السيد الخوئي رضي الله عنه، هو في الجملة عين القول بوحدة الوجود الظليّة الصدرائيّة في الأفعال.

---

(١) كتاب الطهارة(علي الغروي) ٢: ٨٣. مطبعة صدر، قم.الطبعة الثالثة ١٤١٠هـ. نشر دار الهادي.

(٢) فالله تعالى شاء أن يكون العبد مختاراً، حدوثاً وبقاءً، آناً فآن . وبعبارة موجزة فإنّ كلّ ما يشاء العبد ويفعل مختاراً، وجودٌ رابط لما يشاء الله ويفعل آناً فآن، حدوثاً وبقاءً .

(٣) البيان في تفسير القرآن: ٨٨. مطبعة فروردين، ايران . الطبعة الثامنة ١٩٨١م.

(٤) وجه أنّ إسناد الفعل إلى المخلوق حقيقي، القطع بأنّه مختارٌ لما يشاء، وإنكاره مكابرة، لكن كلّ هذا في طول أنّ الخالق هو من خلقه مختاراً لما يريد حدوثاً وبقاءً آناً فآن .

(٥) أجود التقريرات١ : ١٣٧ . نشر وتحقيق مؤسسة صاحب الأمر، قم. الطبعة ٢، ١٤٣٠هـ.

وقال النائيني رضي الله عنه: الممكن حيث أنّ الافتقار والاحتياج من لوازم ذاته، **فهو مفتقر إلى الواجب دائماً**، ومحتاج إلى إفاضة الوجود والقدرة والمشيئة في كلّ آن، **بحيث لو انقطع عنه الفيض لانعدم بنفسه**، ولا يحتاج إلى تسبب لإعدامه(١)؛ فالفعل حيث أنّه يصدر عن اختيار العبد، **فهو منتسب إليه**، وبما أنّ فيض الوجود والقدرة وغيرهما من مبادئ الفعل، يستمر من قبله تبارك وتعالى، **فالفعل منتسب إليه تعالى؛ ففيه جهتان واقعيتان، بكل جهة ينتسب إلى فاعل، فيثبت الأمر بين الأمرين**، وما هو الحق في البين، فلم يلزم نفي العدل ولا السلطنة عنه تبارك وتعالى، وهذا الذي ذكرناه هو مذهب الإمامية، **ومن أسرار العلوم الإلهية**، رزقنا الله تعالى الوصول إليها(٢).اهـ.

بالجملة: فمن أراد الوقوف على معنى الوجود الرابط، أو وحدة الوجود الظلّيّة، من القرآن الكريم، فعليه بأمثال قوله تعالى: ﴿**فَلَمْ تَقْتُلُوهُمْ وَلَكِنَّ اللَّهَ قَتَلَهُمْ وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ رَمَى**﴾ ففيها كلّ الصيد؛ فقد اتضح وبان أنّ هذه الآية الشريفة وأمثالها، يمتنع تفسيرها إلاّ على القول بالوجود الرابط الصدرائي، أو وحدة الوجود الظلّيّة، بمرتبتيها الذاتيّة والأفعاليّة.

وقد تقول: بأنّ ما قاله السيّدالخوئي غير ما قاله صدر المتألهين؛ فإنّ الأوّل مبني على أنّ الله تعالى فاعلٌ بعيد والعبد فاعل قريب، وكلاهما عند صدرالمتألهين فاعل قريب.

قلنا: البعد والقرب هيهنا اعتباري وتحليل عقلي، وأمّا واقعاً وخارجاً فكلّ أصحابنا الإماميّة رضوان الله عليهم جازمون بأنّ الله فاعل قريب؛ حسبنا قوله تعالى: ﴿**وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ**﴾ لذلك قال السيد الطباطبائي: ظهر بذلك أنّ القولين غير متدافعين(٣).

---

(١) تعبير آخر للوجود الرابط، وأنّه عين الفقر والحاجة للمستقل بالذات سبحانه.

(٢) أجود التقريرات١ : ١٤١ . نشر وتحقيق مؤسسة صاحب الأمر، قم. الطبعة ٢، ١٤٣٠هـ.

(٣) حاشية الأسفار ٦ : ٣٧٢. دار إحياء التراث العربي، بيروت . الطبعة الثالثة سنة: ١٩٨١م.

الوجود الرابط في: ﴿فَلَمَّا تَجَلَّى رَبُّهُ لِلْجَبَلِ﴾

ننبه أنّنا إنّما أطلنا في معنى الوجود الرابط ؛ لأنّ مسألة تجسم الأعمال، ناهيك عن المعاد الجسماني وغيره من أمهات مسائل العقيدة، ممّا يمتنع أن يكون لها وجهاً معقولاً من دون ذلك؛ ضرورة أنّ المتجسّم هو النفس المتصورّة (المتمثلة المتجلببة) ببدن مثالي، يسانخ حقيقتها المتغيّرة جوهريّاً بالملكات الراسخة، وما تلزم معرفته أنّ بدن المثال هذا وجود رابط للنفس، ظلٌّ لها، بالضبط كما أنّ أفعال النفس وجود رابط بالنسبة إلى أفعال الله سبحانه، فاستوعب المقصود جيّداً ..

قال تعالى: ﴿وَلَمَّا جَاءَ مُوسَى لِمِيقَاتِنَا وَكَلَّمَهُ رَبُّهُ قَالَ رَبِّ أَرِنِي أَنْظُرْ إِلَيْكَ قَالَ لَنْ تَرَانِي ....، فَلَمَّا تَجَلَّى رَبُّهُ لِلْجَبَلِ﴾ .

قوله تعالى: ﴿تجلّى﴾ ظهر ما كان خافياً، وبان ما كان مستوراً، كما يقال: جلوت السيفَ؛ أي: أظهرت أصله بإزالة الصدأ عنه.

نتسائل، هل الذي تجلّى (=ظهر وبان) للجبل، هو ذات الله، أم فعل من أفعاله؟!.

الأوّل كفرٌ لا محالة؛ لاستلزمه جسميّة الباري سبحانه، وانتقاله من مكان إلى مكان، فلم يبق إلاّ كون المتجلّي فعلٌ مخلوق من أفعال الله تعالى، نورٌ من أنواره، وأمرٌ من أمره سبحانه؛ كتجل الشمس في شعاعها، والنهار في نوره، والشخص في ظلّه، على سبيل: ﴿ إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾ .

وهيهنا نتسائل: هل النور الذي تجلّى به الرب للجبل، وجودٌ مباينٌ لذات الرب سبحانه وتعالى من كلّ جهة، أم هو عينه من كلّ جهة، أم لا هذا ولا ذاك؟!.

ومن هذا القبيل ثمرة المشمش، فهل هي عين شجرتها من كلّ جهة، أم هي غيرها من كلّ جهة، أم لا هذا ولا ذاك؟!.

وكذا شعاع الشمس، أهو عين الشمس من كل جهة، أم يباين الشمس من كلّ جهة، أم لا هذا ولا ذاك؟!.

وكذا ظل الشخص، أهو عين الشخص من كل جهة، أم يبانه من كل جهة أم أن هناك فرضاً ثالثاً؟!.

قلنا: في: ﴿تَجَلَّى رَبُّهُ لِلْجَبَلِ﴾ فروضٌ ثلاثة لا رابع لها ..

الأوّل: النور المتجلّي للجبل عين الخالق تماماً.

وهذا ممتنعٌ باطل، بل كفرٌ مع الالتزام بلوازمه؛ كالجسميّة والحركة والانتقال وغيرها؛ ولا أقلّ من استلزامه الحلول كما هو قول النصارى.

الثاني: النور المتجليّ يباين الخالق تماماً.

وهذا ممتنعٌ باطلٌ، بل كفرٌ مع الالتزام بلوازمه؛ لاستلزامه على ما هو واضح، استقلال وجود النور حدوثاً أو بقاءً، وهذا قولٌ بالشرك والشريك والعياذ بالله.

الثالث: لا عين الخالق ولا غيره ، وإنّما أمرٌ بين أمرين.

وهو معنى الوجود الرابط؛ فالنور الذي تجلى للجبل في قصة موسى، ليس عين الخالق، كما أنّه لا يباين الخالق، وإنّما هو شعاع شمس الذات الإلهيّة، وشأن من شؤونها، وفعل من أفعالها، وظل لشخصها، الذي لا يحد بحد، ولا يحيط به بصر أو عقل.

وللتوضيح فالمخلوق بالنسبة إلى الخالق، كثمرة المشمش بالنسبة إلى شجرتها، فالثمرة ليست عين الشجرة من كل جهة، كما أنّها لا تباينها من كل جهة؛ بداهة اتحاد الشجرة والثمرة في خصائص المشمشية؛ فهما متحدان بنفس الشريط الجيني المشمشي.

وكذا فإنّ حياة المخلوق لا تباين حياة الخالق، وإنّما من سنخها؛ غاية الأمر أنّ حياة المخلوق لمعة من لمعات حياة الخالق، ظل لها؛ فبينهما وحدة واتحاد؛ إذ حياة المخلوق وجود رابط وحياة الخالق وجود مستقل .

لذلك فالمخلوق على الحقيقة ليس وجوداً في نفسه لنفسه بغيره؛ لكونه شأناً من شؤون الخالق لا أكثر ولا أقل، بلى هو مستقل بنظر العقل، بمعنى أنّ هناك جهة مباينة للخالق، كمباينة العلّة للمعلول في الرتبة؛ ضرورة أنّ الخالق يبقى خالقاً والمخلوق يبقى

مخلوقاً، وأيضاً فهناك جهة مسانخة طوليّة؛ فالمخلوق فعل لله تعالى، وفعله سبحانه وإن كان فيه جهة مباينة للخالق إلاّ أنّ فيه جهة مسانخة وارتباط، وإلاّ لزم أن يكون وجود المخلوق مستقلاً قبال الخالق، وهذا عين قول قدرية الأمّة (=المعتزلة الأوائل).

ومن ذلك قوله تعالى: ﴿فَلَمْ تَقْتُلُوهُمْ وَلَكِنَّ اللهَ قَتَلَهُمْ وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَكِنَّ اللهَّ رَمَى﴾ ففيه الفروض الثلاثة أعلاه ..

الأوّل: العينيّة التامّة.

وهذا القول باطل ممتنع، بل كفرٌ مع الالتزام بلوازمه؛ لاستلزامه أنّ المخلوق هو الخالق، والخالق هو المخلوق، والفاعل عين الفعل من كلّ جهة.

الثاني: الغيريّة التامّة .

وهذا القول ممتنع باطلٌ أيضاً، بل كفرٌ مع الالتزام بلوازمه؛ فلازمه أنّ القاتل للكفار مستقل بفعله عن الله تعالى، وهذا شرك بيّن؛ كقول المفوضة الأوائل في الشرور.

الثالث: بين بين .

فقتل المؤمن للكافر، فعل من أفعال الخالق، ظل له، وشعاعٌ لشمسه؛ فنسبة قتل المؤمن للكفار، إلى قتل الله تعالى للكفار، نسبة الرابط إلى المستقل.

والكلام هو الكلام في: ﴿وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَكِنَّ اللهَّ رَمَى﴾ فالرامي ليس هو النبي من كلّ جهة؛ لاستلزامه استقلال النبي بالرمي وهو كقول المفوضة، كما أنّ الرامي ليس هو الله من كل جهة، لاستلزامه الجبر ونفي الاختيار في أفعال الإنسان، فلم يبق إلاّ أنّه بين بين = الوجود الرابط = وحدة الوجود الظليّة الأفعاليّة.

والكلام هو الكلام في قوله تعالى: ﴿ وَمَا تَشَاءُونَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللهُ﴾ وقوله سبحانه: ﴿مَا كَانُوا لِيُؤْمِنُوا إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللهُ﴾ وقوله تعالى: ﴿ كَذَلِكَ كِدْنَا لِيُوسُفَ مَا كَانَ لِيَأْخُذَ أَخَاهُ فِي دِينِ الْمَلِكِ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللهُ﴾ وقوله: ﴿ وَلَا تَقُولَنَّ لِشَيْءٍ إِنِّي فَاعِلٌ ذَلِكَ غَدًا (٢٣) إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللهُ﴾ فهي صريحةٌ أنّ مشيئة العباد ظل لمشيئة الله تعالى، لا تباينها

تماماً من كلّ وجه، كما أنّها ليست هي تماماً من كلّ وجه؛ غاية الأمر أنّ الله تعالى شاء أن نكون مختارين لقاطبة أفعالنا الاختياريّة؛ فإذا شئنا شيئاً فله أن يمضيه، وله أن لا يمضيه على ما تقضي به حكمته وسلطانه .... .

ومن النصوص الصريحة أنّ الوجود الرابط على الحقيقة، لا ماهيّة له، أي: ليس هو وجود في نفسه لنفسه كما يزعم الماهويّون، هذا الخبر، فهاكه..

عدا ما ذكرنا من آية التجلّي وغيرها آنفاً، أخرج المفيد في الأمالي قال: أخبرني الشريف الصالح أبو محمد الحسن بن حمزة العلوي الحسيني الطبري رحمه الله، قال: حدثنا محمد بن عبد الله بن جعفر الحميري، عن أبيه، عن أحمد بن محمد بن عيسى، عن مروك بن عبيد الكوفي، عن محمد بن زيد الطبري قال: كنت قائماً على رأس الرضا، علي بن موسى عليه السلام بخراسان، فقال في التوحيد: «**كلّ معروف بنفسه مصنوع**[١]، **وكلّ قائم في سواه**[٢] **معلول**»[٣].

قلت: إسناده قوي معتبر، رجاله ثقات إلاّ الطبري فمجهول، يحتمل أنّه الرازمي خادم الرضا فيما ذكر السيد الخوئي رحمه الله، فيكون الإسناد قويّاً معتبراً، سيما مع الشواهد التي لا يسعها مختصر مقامنا.

قوله عليه السلام: (**كلّ قائم في سواه**) أي في غيره، **وهو نصٌّ صريحٌ أنّ كلّ مخلوق (معلول)** وجود رابط؛ بداهة أنّ المستقل المحض هو الموجود في نفسه لنفسه بنفسه، والرضا عليه السلام نفى ذلك في المخلوق (المعلول) بقوله: (**كلّ قائمٌ في سواه**) أي في غيره، وعليه **فالمخلوق موجودٌ في غيره لغيره بغيره** .

---

(١) كلّ ما كانت له ماهيّة متشخصّة في الخارج، فهو بماهيّته المتشخّصة خارجاً معروف الحد؛ إذ العقل يحيط بها ويتعقّلها؛ فإذن هو مخلوق مصنوع؛ ضرورة أنّ الخالق؛ لكونه وجوداً محضاً، لاحد له.

(٢) (كل قائم في سواه) أي موجود في غيره لغيره بغيره، وهذا معنى الوجود الرابط.

(٣) أمالي المفيد: ٢٥٣. دار التيار الجديد ودار المرتضى .

له شاهد رواه الصدوق قال: حدثنا محمد بن الحسن بن أحمد بن الوليد رضي الله عنه، قال: حدثنا محمد بن عمر الكاتب، عن محمد بن زياد القلزمي[١]، عن محمد بن أبي زياد الجدي صاحب الصلاة بجدة، قال: حدثني محمد بن يحيى بن عمر بن علي بن أبي طالب عليه السلام قال: سمعت أبا الحسن الرضا عليه السلام وساق مثله[٢].

قلت: إسناده مجهول، لكن -عدا شواهده الصحيحة- تلقى أصحابنا معانيه بالقبول، ناهيك عن شهادة العقل والاعتضاد بآيتي التجلّي والرمي وغيرهما، ولا بأس بسرد بعض الشواهد من أخبار أهل البيت عليهم السلام، لعموم الفائدة كالآتي..

(١) وفي بعض النسخ: العلوي، وفي أخرى: القلوني . لم أقف عليه، والأقوى أنّه من أهل السنّة .

(٢) توحيد الصدوق(ت: هاشم الطهراني): ٣٨ . مؤسسة النشر الإسلامي، قم.

وحدة الشيئيّة بين الخالق والمخلوق

أخرج الكليني رضي الله عنه عن زرارة بإسناد صحيح عن الصادق قال: **«كل ما وقع عليه اسم شيء، ما خلا الله، فهو مخلوق، والله خالق كلّ شيء»** (١).

وهو كالصريح في شيئيّة الخالق والمخلوق. والشيء: منشأ الآثار الواقعيّة الطاردة للعدم. وهذا يصدق حقيقة على الخالق والمخلوق.

يشهد له ما رواه الكليني رضي الله عنه، عن هشام بن الحكم بإسناد قويّ بالفقيمي، عن أبي عبد الله عليه السلام أنّه قال للزنديق حين سأله ما هو؟!!.

قال عليه السلام: «هو شيء بخلاف الأشياء(٢)، **وأنّه شيء، بحقيقة الشيئية**، غير أنّه لا جسم، ولا صورة، ولا يُحس، ولا يُجس، ولا يُدرك بالحواس الخمس، لا تدركه الأوهام، ولا تنقصه الدهور، ولا تغيره الأزمان» (٣).

قال المجلسي رضي الله عنه في البحار: اعلم أنّ **الشيء مساوٍ للموجود**...، وقيل: **إنّ الوجود عين الشيئية**؛ فإذا عرفت هذا فالمراد بقوله: **(بحقيقة الشيئية)** أي بالشيئية الحقة الثابتة له في حد ذاته؛ **لأنّه تعالى هو الذي يحق أن يقال له: شيء أو موجود**، لكون وجوده بذاته ممتنع الانفكاك عنه، وغيره تعالى في معرض العدم والفناء، وليس وجودهم إلاّ من غيرهم، أو المراد أنّه يجب معرفته بمحض أنّه شيء، لا أن يثبت له حقيقة معلومة مفهومة يتصدى لمعرفتها؛ فإنّه يمتنع معرفة كنه ذاته وصفاته، وقيل: **إنّه إشارة إلى أنّ الوجود عين ذاته تعالى**(٤) .

---

(١) الكافي (ت: علي غفاري) ١: ٨٥. باب أنّ الله شيء . دار الكتب الإسلاميّة، طهران.

(٢) شيئيّة الباري سبحانه هي: الوجود التام الصرف البسيط، وهذه حقيقة بالذات والاستقلال . وأمّا شيئيّة غيره: فوجود تبعي غيري ؛ أي: حقيقة بالغير .

(٣) الكافي (ت: علي غفاري) ١: ٨٥. باب أنّ الله شيء . دار الكتب الإسلاميّة، طهران.

(٤) بحار الأنوار ٦: ٢٧٠. دار إحياء التراث العربي، بيروت. الطبعة الثالثة .

الزبدة: قوله عليه السلام: (**وأنّه سبحانه شيء، بحقيقة الشيئية**) أي الوجود الحقيقي الطارد للعدم بالاستقلال، وأمّا وجود مخلوقاته فكذلك لكن بالتبع.

قال الخواجة نصير الدين، محمد بن الحسن الطوسي (٦٧٢هـ) رضي الله عنه في التجريد أنّ الوجود: **يساوق الشيئيّة، فلا تحقق بدونه، والمنازع مكابر.**

قال العلامة الحلّي (٧٢٦هـ) شارحاً: المحققون كافة من الحكماء والمتكلمين اتفقوا على مساوقة[1] الوجود الشيئية وتلازمهما، حتى أنّ كلّ شيء على الإطلاق، فهو موجود على الإطلاق، وكلّ ما ليس بموجود، فهو منتف وليس بشيء[2].

روى الكليني بأكثر من إسناد عن أبي جعفر عليه السلام قال: «إنّ الله خلق الخلق، فخلق ما أحبّ ممّا أحب، وكان ما أحب أن خلقه من طينة الجنة، وخلق ما أبغض ممّا أبغض، وكان ما أبغض أنّ خلقه من طينة النّار، **ثمّ بعثهم في الظلال**».

فقلت: **وأيّ شيء الظلال؟!**.

قال عليه السلام: «**ألم تر إلى ظلك في الشمس، شيء، وليس بشيء**»[3].

قلت: إسناده قويّ معتبر منجبر..؛ رجاله ثقات، صالح وأبوه عقبة روى لهما ابن قولويه في الكامل وهو توثيق عام، والجعفري مصحف الجعفي سيق شاهداً.

قوله عليه السلام: (**ألم تر إلى ظلك في الشمس، شيء، وليس بشيء**) بضميمة ما تقدّم، ظاهرٌ جدّاً أنّ وجود المخلوق وجود رابط؛ فشيئية المخلوق لا تباين شيئيّة الخالق من كلّ جهة؛ لامتناع استقلاله عن خالقه، كما أنّها ليست عينها من كل جهة؛ للزوم أن يكون الخالق عين المخلوق وهذا ممتنع.

---

(١) عبر بالمساوقة لا العينيّة؛ لأنّ شيئيّة المخلوق ممكنة الفناء، بخلاف شيئيّة الخالق.

(٢) كشف المراد، شرح تجريد الاعتقاد للطوسي: ١٥. مؤسسة الأعلمي، بيروت.

(٣) الكافي(ت: علي غفاري) ١: ٤٣٦. دار الكتب الإسلاميّة طهران.

تجسم الأعمال وجود رابط للنفس

لا يمكن تعقل تجسم الأعمال، ولا المعاد الجسماني، إلاّ إذا عقلنا معنى الوجود الرابط؛ فكما أنّ نسبة الخالق إلى المخلوق، هي نسبة الوجود الرابط إلى المستقل، والمعلول إلى العلة التامة، والفعل إلى الفاعل التام، فكذلك تجسم الأعمال ..

فنسبة بدن المثال إلى النفس التي تجسّمت به، خيراً أو شرّاً، نسبة الفعل إلى الفاعل، والرابط إلى المستقل، والرقيقة للحقيقة؛ فالله قضى أن تكون النفس المعتدية المنفعلة بالعتو، علّة تامة لأن يفيض عليها سبحانه نفساً قرديّة، أولاً ، وبدناً قرديّاً ثانياً؛ لتتحول جوهريّاً من نوع إنساني إلى نوع قردي، كما قال سبحانه: ﴿**وَلَقَدْ عَلِمْتُمُ الَّذِينَ اعْتَدَوْا مِنكُمْ فِي السَّبْتِ فَقُلْنَا لَهُمْ كُونُوا قِرَدَةً خَاسِئِينَ**﴾ [1]. وقال سبحانه: ﴿**فَلَمَّا عَتَوْا عَن مَا نُهُوا عَنْهُ قُلْنَا لَهُمْ كُونُوا قِرَدَةً خَاسِئِينَ**﴾ [2]؛ فبدن المثال وجودٌ رابط للنفس.

قال الملا هادي رضي الله عنه في شرح الأسماء: **عذاب المعَذّب على وفق ملكاته، وكلّ ملكة رذيلة، تصوّره بصورة تناسبها، على ما يقتضيه قاعدة تجسم الأعمال**؛ كالصور النملية لملكة الحرص، والمؤذية كصور الحيات والعقارب لملكة الأذية، وهكذا؛ فتلك الملكة لسان حال له تستدعي صورها المناسبة **استدعاءً لزومياً طبيعياً؛ للعلاقة اللزومية بينهما**؛ فإنّ النسبة بينهما نسبة الفعل إلى الفاعل، لا المقبول إلى القابل[3]، **ونسبة الفعل إلى الفاعل بالوجوب**[4].اهـ.

---

(١) سورة البقرة: ٦٥.

(٢) سورة الأعراق: ١٦٦.

(٣) فإنّ حلول النفس في البدن الدنيوي لا يكون إلاّ إذا كان البدن محلاً قابلاً مستعداً لحلول النفس فيه، على سبيل الخروج التدريجي السيال من القوة إلى الفعل، كما في: ﴿ **خَلَقْنَا النُّطْفَةَ عَلَقَةً فَخَلَقْنَا الْعَلَقَةَ مُضْغَةً فَخَلَقْنَا الْمُضْغَةَ عِظَامًا**...﴾ وليس هذا حال البدن الأخروي؛ كونه ظلاً ورقيقة للنفس، على سبيل التبعيّة واللزوم، وقد مضى البسط في هذا في أكثر من موضع من هذا الكتاب.

(٤) شرح الأسماء الحسنى: ٢٥٠ . مكتبة بصيرتي، قم .

وقال الشيرازي رضي الله عنه: **الأبدان الأخروية...، لوازم تلك النفوس، كلزوم الظل لذي الظل**[1]...، فكلّ جوهر نفساني مفارق، **يلزم شبحاً مثالياً ينشأ منه بحسب ملكاته وأخلاقه وهيئاته النفسانية، بلا مدخلية الاستعدادات وحركات المواد**، كما في هذا العالم شيئاً فشيئاً[2]، وليس وجود البدن الأخروي مقدماً على وجود نفسه[3]، بل هما معاً في الوجود، من غير تخلل الجعل بينهما[4]؛ كمعية اللازم والملزوم، **والظل والشخص، فكما أنّ الشخص وظله لا يتقدم أحدهما على الآخر، ولم يحصل لأحدهما استعداد من الآخر لوجوده، بل على سبيل التبعية واللزوم، فهكذا قياس الأبدان الأخروية، مع نفوسها المتصلة بها**[5]. اهـ.

مضى هذا، وقد كان غرضنا التنبيه على أنّ الأبدان الأخرويّة التي تجسّمت بها النفس وتجلببت، هي وجود رابط لحقيقتها، ظل لها، والنفس قياساً به وجود مستقل[6]؛ ضرورة أنّ الله تعالى قضى أن تكون النفس الخيرة أو الشريرة، علّة تامة لتتجسم ملكاتها الخيرة أو الشريرة بصور جوهرية تناسبها، مع الشرط وهو بقاء استعداد النفس، وعدم المانع وهو وصول البيان وصدق الطاعة والمعصية..

ولكي نعي تجسم الأعمال كما يجب، يلزم أن نلم ونحكم ونحيط بإبداع آخر للمولى صدر الدين الشيرازي، وهو الحقيقة والرقيقة، فهاك موجز ما قال في ذلك.

---

(١) تعبير آخر للوجود الرابط؛ أي أنّ البدن وجودٌ رابط للنفس المنفعلة بالملكات، يسانخها.

(٢) (شيئاً فشيئاً) : خروجاً تدريجيّاً سيّالاً من القوّة إلى الفعل، في وحدة اتصاليّة واحدة كما سيأتي.

(٣) نظير امتناع تقدّم الظل على الشخص، وشعاع الشمس عليها، بل هما معاً في الوجود .

(٤) الزبدة: ليس البدن الأخروي، محلٌّ ومادة قابلة مستعدة لحلول النفس فيها، شأن البدن الطبيعي في عالم الدنيا؛ إذ البدن الأخروي ظلٌّ ورقيقةٌ ووجود رابط لحقيقة النفس .

(٥) الأسفار ٩: ٣١. دار إحياء التراث العربي، بيروت . الطبعة الثالثة سنة: ١٩٨١م.

(٦) فالنفس قياساً بخالقها وجود رابط، وهي قياساً بأبدانها المترتبة على ملكاتها وجود مستقل.

النفس بين الحقيقة والرقيقة

هذا المفهومان من إبداعات الصدر الشيرازي رضي الله عنه، ويعنيان عين ما تعنيه نسبة الوجود الرابط إلى المستقل، أي: عين وحدة الوجود الظلّيّة..

فالحقيقة هي: الوجود المستقل بذاته، وهو الله سبحانه وتعالى لا غير. وكلّ مخلوقاته سبحانه أزلاً وسرمداً وأبداً، رقيقة لحقيقته المحضة؛ ظلّ لوجودها، فعلٌ لها.

وبالجملة: الوجود إمّا مستقل وإمّا رابط، إمّا فاعل مستقل بنفسه، وإمّا فعل له، إمّا هو علّة، وإمّا هو معلول، الأول هو الحقيقة، والثاني هو الرقيقة، فالرقيقة هي الحقيقة في مرتبة أضعف، والحقيقة هي الرقيقة في المرتبة الأشد، أو هي الأمر بين الأمرين.

وهل يصدق حمل الرقيقة على الحقيقة فيما كان مستقلاً بغيره كالإنسان؟!.

قلنا: مضى أنّ مثل الملائكة والإنسان والحيوان والنبات والحجر والجنة والنار وكلّ ما خلق ويخلق سبحانه خارجاً، وجودات مستقلّة بغيرها، فهو سبحانه من أوجدها ومايز بينها في مراتب الوجود شدّة وضعفاً، من الأحبّ إليه وهو العقل الأوّل، إلى الأبغض وهو المادة الخسيسة، فكلّها إذن وجود رابط؛ بداهة أنّها لا استقلال لها بنفسها لا في الحدوث ولا في البقاء، وإنّما هي مستقلّة بغيرها.

وهذا يعني أنّ وجود المخلوق، وإن كان رقيقة للحقيقة الإلهيّة، إلاّ أنّه أيضاً حقيقة لرقائقه هو، ومن ذلك مثل أفلاطون النوريّة التي هي أرباب الأنواع العقليّة، كما أشارت إليها الأخبار الصحيحة عن أهل البيت عليهم السلام كخبر سماعة وغيره.

ففي اعتقادات الصدوق رحمه الله: فأمّا العرش الذي هو: جملة الخلق، فحملته أربعة من الملائكة، لكلّ واحد منهم ثماني أعين، كل عين طباق الدنيا، واحد منهم على صورة آدم يسترزق الله تعالى لولد آدم، والآخر على صورة الثور يسترزق الله تعالى للبهائم كلّها، والآخر على صورة الأسد يسترزق الله للسباع، والآخر على صورة الديك يسترزق الله للطيور، فهم اليوم هؤلاء الأربعة، وإذا كان يوم القيامة صاروا ثمانية، وأمّا

العرش الذي هو العلم فحملته أربعة من الأولين وأربعة من الآخرين، فأمّا الأربعة من الأولين فنوح وإبراهيم وموسى وعيسى، وأمّا الأربعة من الآخرين، فمحمد وعلي والحسن والحسين عليهم السلام أجمعين، **هكذا روي بالأسانيد الصحيحة عن الأئمة عليهم السلام في العرش وحملته**[١].اهـ.

أخرج إبراهيم القمّي رضي الله عنه قال: حدثني أبي، عن محمد بن أبي عمير، عن هشام بن سالم، عن أبي عبد الله في حديث المعراج قال عليه السلام: «قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلّم: «ورأيت من العجائب التي خلق الله سبحانه وسخَّر، على ما أراده، **ديكاً رجلاه في تخوم الأرضين السابعة**، ورأسه عند العرش، وملكاً من ملائكة الله، خلقه كما أراد، رجلاه في تخوم الأرضين السابعة، ثم أقبل مُصَعَّداً حتى خرج في الهواء، إلى السماء السابعة، وانتهى فيها مصعداً، حتى استقر قرنه إلى قرب العرش، وهو يقول: سبحان ربي حيث ما كنت، لا تدري أين ربك من عظم شأنه، وله جناحان في منكبيه إذا نشرهما جاوزا المشرق والمغرب؛ فإذا كان في السحر، نشر ذلك الديك جناحيه وخفق بهما وصرخ بالتسبيح يقول: سبحان الله الملك القدوس، سبحان الله الكبير المتعال، لا إله إلا الله الحي القيوم، **وإذا قال ذلك، سبّحت ديوك الأرض كلّها، وخفقت بأجنحتها، وأخذت في الصراخ؛ فاذا سكت ذلك الديك في السماء، سكتت ديوك الأرض كلّها**؛ ولذلك الديك زغب أخضر، وريش ابيض، كأشد بياض، ما رأيته قط، وله زغب أخضر أيضاً تحت ريشه الأبيض، كأشدّ خضرة ما رأيتها»[٢].

قلت: إسناده صحيح .

قال صاحب البحار: ورد في الأخبار الكثيرة من طرق الخاصة والعامة، إنّ لله ديكاً عرفه تحت العرش ورجلاه في تخوم الأرضين السابعة السفلى، إذا كان في الثلث

(١) الاعتقادات (ت: عصام السيّد): ٤٦ . دار المفيد، بيروت.

(٢) تفسير القمي(ت: طيب الجزائري) ٢: ١٠ . مطبعة النجف .

الأخير من الليل سبح الله تعالى ذكره بصوت يسمعه كلّ شيء ما خلا الثقلين الجن والإنس، فتصيح عند ذلك ديكة الدنيا(١).

وبعبارة موجزة، فحمل الرقيقة على الحقيقة، أو الرابط على المستقل، مبني على اتّحاد الموضوع والمحمول في أصل الوجود، وإنّما يختلفان في الكمال والنقص والشدة والضعف؛ كالشمس وشعاعها، فالحقيقة في مرتبة الفعل عين الرقيقة، والرقيقة في مرتبة الفاعل عين الحقيقة، وبعبارة أوضح: فالرقيقة ليست عين الحقيقة تماماً ولا هي غيرها تماماً، وإنّما أمرٌ بين أمرين على ما اتّضح .

بإيجاز: هل فعل الله تعالى (=الرقيقة) عين حقيقته سبحانه، هذا أولاً؟!. وثانياً: هل أنّ هذا الفعل متصل بالحقيقة أم منفصلٌ عنها؟!!.

قلنا: ثمّة جهات:

الأولى: افتراض الانفصال يساوق العدم؛ بداهة أنّ قاطبة أفعال الله تعالى وجود معلولي رابط، أي: وجود بالغير؛ ووجود المعلول بلا علّة حدوثاً وبقاءً، بديهيّ الامتناع.

الثاني: لا ريب في أنّ رتبة الفعل أدنى رتبة من الفاعل؛ فليس هو عينه تماماً ، كما أنّه ليس غيره تماماً، وإنّما بين بين؛ كنسبة ثمرة المشمش إلى شجرتها .

الثالث: كثرة الأفعال، لا تنافي وحدة الحقيقة؛ ضرورة أنّ الأفعال تجليّات ورقائق وجلابيب وتمثلات وتجسّمات وظلال للحقيقة الواحدة، ككثرة صور الشخص الواحد في المرايا، وككثرة تمثلات عزرائيل في قبض أكثر من ألف روح في آن واحد، مع أنّ حقيقته الملائكيّة واحدة لا ثاني ها، وكذلك كثرة تمثّلات النبي صلى الله عليه وآله وأمير المؤمنين عليه السلام، في حضور شيعتهم حين المعاينة قبيل الموت.

قال الصدر الشيرازي: **الحقائق بكلّياتها في وجودها العلوي الإلهي لا تنتقل، ورقائقها بحكم الاتصال والإحالة والشمول لسائر المراتب، تتنزل وتتمثّل في قوالب**

(١) مرآة العقول(ت: جعفر الحسيني) ١٢ : ٣٠٦ . دار الكتب الإسلاميّة، طهران .

الأشباح والأجرام، كما مرّ من معنى نزول الملائكة على الخلق بأمر الله، **والرقيقة هي الحقيقة بحكم الاتصال، وإنّما التفاوت بحسب الشدة والضعف**، والكمال والنقص، ألا ترى إلى عزرائيل وقيام حقيقته الكلّية بين يدي الله، وحمله لأحد أركان عرش الله الأعظم، وعظم منزلته وحضرته، لا يبرح عن مقامه، ولا يتزحزح، ولكن رقائقه وجنوده بحكم إحاطته وتنزلاته وتصرفاته فيما تحته، قائمة بأنفس الخلائق، **فلكلّ نفس منفوسة، رقيقة من حقيقته الكلّية، هي المباشرة لقبض تلك النفس**... .

و كذلك الحقيقة الكلية الجبرائيلية من عالم أمر الله، واقفة بين يدي الله، وكلّ من كان في ذلك فهو مضاف إليه تعالى؛ إذ لا يتشرف بتشريف هذه الإضافة إلاّ من كان من أهل القدس والتجرد، وحقيقة جبرئيل من هذا القبيل؛ **ولذلك يتلقى من ربه ما ينزل بواسطة رقائقه**، الممثلة المتصلة بسائر من يتصل به باطنهم، من نبي ورسول ...، **بأنواع التمثيلات والتعليمات كما قال الله تعالى: ﴿وَما كانَ لِبَشَرٍ أَنْ يُكَلِّمَهُ اللهُ إِلَّا وَحْياً أَوْ مِنْ وَراءِ حِجابٍ أَوْ يُرْسِلَ رَسُولًا﴾** وقال: **﴿عَلَّمَهُ شَدِيدُ الْقُوى﴾ فالشديد القوى إشارة إلى جبرئيل، وقواه إشارة إلى رقائقه المتمثلة للأنبياء؛ كتمثله في صورة دحية الكلبي.**

و كذلك إسرافيل مع عظم وجوده عند الله، وحمله العرش على كاهله، ونفخه في الروح الكلي الفلكي الجامع لتفاصيل أرواح الخلائق، **يتولى النفخ الروحي التفصيلي بكلّ روح بواسطة رقائقه المتصلة بالأرواح الجزئية**، وهو في أفقه الأعلى بين يدي ربه، لا يشغله شأن عن شأن؛ لأنّ عامله الذي فيه، نحو وجوده الكلّي، فوق عالم التغيرات الزمانية والتجددات المادية.

و كذلك ميكائيل عليه السلام، قائم بين يدي ربه، يتلقى منه ما صرف فيه من إنزال الغيث وإعطاء الأرزاق في كلّ وقت وزمان؛ لتنزيل تنوعات ما به يحصل أرزاق الخلائق، من حجاب إلى حجاب، إلى أن يظهر بواسطة ما صرف فيه من قوى عماله من

الآدميين وغيرهم، في تصوير أنواع الأرزاق البدنية؛ **فرقائقه موصلة لذلك**، وحقيقته الكلّية لم يبرح من مقامها، ولم يتغير عن حالها ولا يشغله شأن عن شأن[١].

قال الشيرازي أيضاً: **كلّ نوع من أنواع الكائنات، لا بد من واسطة تناسبه من الصور المجردة والجواهر العقلية، وهم الملائكة المقربون المسمّون عند الأوائل بأرباب الأنواع، وعند الأفلاطونيين بالمثل الأفلاطونية والصور الإلهية**؛ لأنّها علومه التفصيلية التي بواسطتها يصدر الأشياء الخارجة كما مر، ولا شك أنّ أليقها وأنسبها في أن يعتني تكميل النفوس الإنسانية، هو أبوها القدسي، ومثالها العقلي، المسمّى بلسان الشرع: جبرئيل روح القدس....

مهما طلع على النفس هذا النور القدسي، وأشرق ضوؤه عليها وعلى مدركاته الخيالية، صارت القوة النفسانية عقلاً وعاقلاً بالفعل، وصارت المتخيلات معقولات بالفعل، وميّزت القوة العقلية بين المكتسبات الحاصلة ذاتياتها عن عرضياتها، وحقائقها عن لواحقها ورقائقها، وأصولها عن فروعها، وأخذتها مجردة عن الأعداد والأفراد، فيصير الإنسان عند ذلك إنساناً عقلياً؛ إذ بطلت جزئيته وضيق وجوده بقطع التعلقات والقيود، وإذا اشتد هذا النور الذي هو صورته العقلية، **اتّحد بالروح الكلّي الإنساني، المسمّى بروح القدس والعقل الفعال**، والمبدأ الفاعلي الذي سعته وجوده وبسط هويته، بحيث يكون نسبته إلى جميع الأشخاص والأعداد والأنداد البشرية نسبة واحدة، كما هو شأن الكلي الصادق عليها، المحمول عليها بحسب المفهوم والمعنى، إلاّ أن المفهوم عنوان للأفراد، وهذا المبدأ الفاعلي حقيقة لها، وحامل لها، حافظ إيّاها، **وكذا الطبائع الكلّية عنوانات لذوات نورية وهويات عقلية وملائكة قدسية وأرباب أنواع طبيعية**. وبالجملة مهما صارت النفس عقلاً، تصير محسوساتها معقولات بالفعل، وعاقلات أيضاً؛ لما مر من طريقتنا أنّ كل معقول بالفعل عاقل بالفعل[٢].

---

(١) الأسفار ٨: ١٢٨. دار إحياء التراث العربي، بيروت. الطبعة الثالثة سنة: ١٩٨١م.

(٢) الأسفار ٩: ١٤٤. دار إحياء التراث العربي، بيروت. الطبعة الثالثة سنة: ١٩٨١م.

وقال أيضاً: **فالحري أن يحمل كلام الأوائل، على أنّ لكلّ نوع من الأنواع الجسمانية، فرداً كاملاً تاماً في عالم الإبداع**، هو الأصل والمبدأ، وسائر أفراد النوع فروع ومعاليل وآثار له؛ وذلك لتمامه وكماله، لا يفتقر إلى مادة، ولا إلى محلّ متعلق به، بخلاف هذه، فإنّها لضعفها ونقصها مفتقرة إلى مادة في ذاتها، أو في فعلها، **وقد علمت جواز اختلاف أفراد نوع واحد كمالاً ونقصاً**[1].

وقال السبزواري في حاشية الأسفار في معنى هبوط النفس إلى الدنيا: يعني الهبوط في الحقيقة، **أنّ الرقائق التي في عالمنا الأدنى، لما كانت من سنخ الحقائق التي في العالم الأعلى**، وظلال ووجوه لها -ووجه الشيء هو الشيء بوجه ضعيف- كانت كينونتها في العالم الأدنى، كينونهةالحقائق فيه، بلا تجاف لها عن مقامها، كما أنّ **معنى ارتقاء الرقائق، كينونه الحقائق في ذلك المقام الشامخ الإلهي، واتصال تلك بهذه**، وملاك الاشتباه ومثار الغلط في الهبوط والنزول والسقوط ونحوها، حَمْلها على التجافي عن المقام، مع **أنّ حقائقها ليست إلاّ الإفاضة**، وحقيقة الإفاضة ليست إلاّ صدور الشيء عن الشيء، بحيث لا ينقص في فيضانه عنه بشيء، ولا يزيد في رجوعه إليه على كماله شيء، فالهبوط والرجوع بهذا المعنى لا ينكرهما أحد[2].

الزبدة في أمور:

الأوّل: حقيقة الوجود بالذات على الاستقلال، هي الخالق سبحانه لا غير، وكلّ ما سواه من أفعاله وخلقه، فرقيقة لحقيقته سبحانه.

الثاني: العقل الأوّل هو الرقيقة الأولى للحقيقة الإلهيّة، كما أنّه حقيقة بالنسبة إلى رقائقه من العقول الفعالة الطوليّة المفاضة عنه بالإفاضة الإشراقيّة على ما قضى الخالق.

هذه العقول يفاض عنها بإذن الله تعالى عقول عرضية، هي أرباب الأنواع، وهي عينها شعب العقل كما هو صريح خبر سماعة، فهذه العقول أو الشعب لا يمكن أن

---

(١) الأسفار ٢: ٦٢. دار إحياء التراث العربي، بيروت . الطبعة الثالثة سنة: ١٩٨١م.

(٢) حاشية الأسفار٩: ٣٥٤. دار إحياء التراث العربي، بيروت. الطبعة الثالثة سنة: ١٩٨١م.

تدبّر أنواعها الطبيعيّة الدنيويّة إلاّ بعد أن تتنزل من عالم العقل إلى عالم الملكوت، أو عالم النفوس الملكوتيّة، لتجسّم ملكوتيّاً فتفيض على أنواعها الطبيعيّة، كما في خبر الديك الأنف، وكما مرّ في تجسّم الصلاة والسخاء والصبر والولاية والإيمان وغيرها من الجواهر العقليّة، التي هي أرباب أنواع، بواسطتها يفيض الله تعالى على النفس المنفعلة بها ما يسانخها نفساً وبدناً.

إن قيل: هل أنّ أرباب الأنواع هي مثل أفلاطون؟!.

يذهب صدر المتألهين رضي الله عنه إلى أنّها هي، ويذهب غيره وهو المشهور إلى أنّها غيرها، والحق ما ذهب إليه صدر المتألهين القائل: (**وهم الملائكة المقربون المسمّون عند الأوائل بأرباب الأنواع، وعند الأفلاطونيين بالمثل الأفلاطونية والصور الإلهية؛** لأنّها علومه التفصيلية التي بواسطتها يصدر الأشياء الخارجة) وتلزم الإشارة إلى أنّ رب النوع إضافي؛ فجوهر الصبر مثلاً وإن كان مُدَبِّراً لصنف الصابرين في هذه النشأة، إلاّ أنّه في عالم الملكوت نوعٌ قائمٌ برأسه، وكلاهما مُدَبَّرٌ بالعقل الفعال الذي هو رب نوع لكلّ العقول العرضيّة الفائضة عنه بإذن الله تعالى، وقدعرضنا لهذا بعجالة في فصل الأخبار، وربما سنعرض لذلك لاحقاً أيضاً.

الثالث: هذه النفوس، وإن كانت رقائق وتمثّلات كثيرة لحقيقة العقل، إلاّ أنّها بالنسبة إلى أبدانها الملكوتيّة المسانخة لها بعد تغيرها الجوهري بالملكات، حقائق.

الرابع: الرقائق متصلّة بحقائقها، وإلاّ لزم وجود الفعل بلا فاعل، والمعلول بلا علّة؛ كرقائق عزرائيل المباشرة لقبض الأرواح، فهي متصلة بخالقها بتوسّط عزرائيل من حيث هو عقل فعّال صلوات الله عليه.

النفس وجود جمعي إجمالي للكمالات .

تارة نجد الحكماء يعرّفون الإنسان بأنّه: الناطق فقط، ويعدونه ماهيّةً تامّة للإنسان، وما هو أكثر من ذلك أنّ الناطق ليس بفصل حقيقي للإنسان، وإنّما لازم بيّنٌ أخصّ له، مع ذلك يكتفون به، فلم ذلك؟!. قلنا: ثمّة أمران :

الأوّل: الناطق وإن لم يكن فصلاً حقيقيّاً للإنسان، إلاّ أنّه فصلٌ مشهوري؛ لكونه أظهر لوازم وجود النفس الناطقة، وأجلى آثارها الخارجيّة، يميّزها عمّا عداها بجدارة، وإنّما اكتفوا به لتعذّر معرفة فصله الحقيقي، حتى ورد: (**من عرف نفسه فقد عرف ربّه**).

قال ابن سينا (في طبيعيّات عيون الحكمة): جعل هذا اللفظ(=الناطق) لقباً لذاتها؛ لكونه أشهر أفعالها، وأدلّ آثارها الخاصّة[1].

والنطق كما قال الرازي: **عبارة عن القوة على إدراك المعلومات**[2]. وفيه نظر[3].

قال الصدر الشيرازي رضي الله عنه: التعريف بمثل تلك اللوازم، ليس بأدون وأنقص من التعريف الحدّي بالأجناس والفصول؛ لأنّ تلك الأجناس والفصول متحدة بها، منتزعة منها، وهذا معنى ما ذكره الشيخ الرئيس في الحكمة المشرقية أنّ **البسائط قد تحدّ باللوازم**، التي توصل الذهن إلى حاق الملزومات، **والتعريف بها ليس أقل من التعريف بالحدود**. انتهى[4].

قال السيد الخوئي رضي الله عنه: لا مناص من كون الناطق فصلاً مشهوريّاً، قد جعل مكان الفصل الحقيقي؛ لتعذر العلم به غالباً، كما صرّح به المحقق السبزواري[5].

---

(١) طبيعيّات عيون الحكمة ج ٢: ٢٦٩. شرح الرازي . مؤسسة الصادق للطباعة والنشر.

(٢) المباحث المشرقيّة للرازي ١: ٦٧. منشورات بيدار، قم. الطبعة الثانية ١٤١١هـ

(٣) النظر في الاقتصار عليه؛ فلعلّ المقصود عدا قوّة الإدراك ، قوّة وقابليّة النطق أيضاً، فافهم.

(٤) الأسفار ٩: ١٨٨. دار إحياء التراث العربي، بيروت . الطبعة الثالثة سنة: ١٩٨١م.

(٥) أجود التقريرات١: ١٠٢. نشر وتحقيق مؤسسة صاحب الأمر، قم. الطبعة ٢، ١٤٣٠هـ.

إذا اتّضح هذا، فحدّ الإنسان في هذه النشأة –باتفاق الحكماء– هو: جوهرٌ، جسمٌ، نام، حساسٌ، متحرك بالإرادة، مدرك للكليّات.

فالإنسان: (**جوهرٌ**) جسمي مركب من هيولى وصورة جسميّة، فله كمال الجسم، وهو الامتداد والاتصال، كما أنّه (**نام**) أي له كمال النوع النباتي، وهو النمو والتغذية، كما أنّ له كمال النوع الحيواني، وهو أنّه (**حساسٌ متحركٌ بالإرادة**) وتميّز عن بقية الأنواع بأنّه دونها (**مدرك للكليّات**) بالنفس كونها كمال أوّل للجسم الطبيعي، على أنّ أظهر لوازم النفس هو كونها ناطقة، واختلفوا في معنى النطق، أهو القوّة والقابليّة على الكلام بالفم، أم أنّه كما قال الرازي القوة والقابليّة على إدراك الكليات؟!. الأصحّ مجموع القوتين.

وبالجملة: فالقول بأنّ الإنسان: حيوانٌ ناطق، إجمال بسيط لكلّ كمالات الأنواع، مطابقةً وتضمّناً والتزاماً؛ فالإنسان –الذي هو عين النفس الناطقة خارجاً– جامع لكلّ كمالات الجواهر والأنواع والأجناس العالية، بنحو أشرف وأعلى؛ ففيه كمال الجسم، وهو الصورة الإمتداديّة، وفيه كمال النبات، وهو الصورة النامية، وفيه كمال الحيوان، وهو صورة الحساس المتحرك بالإرادة، وفيه كمال المجردات وهوإدراك الكليّات.

وهو معنى قول الشيرازي: إنّ للإنسان وجودين: وجود تفصيلي ووجود إجمالي؛ فوجوده التفصيلي إنّما يتحقق بمادة جوهرية وصورة اتصالية مقدارية (=كمال الجسم) وصورة هي مبدأ النمو والتغذية (=كمال النبات) وأخرى مبدأ الحس والحركة الاختيارية (= كمال الحيوان) وأخرى ناطقة (= كمال الإنسان) فيقال في حده أنّه: **جوهر قابل للأبعاد، نام، حساس، مدرك للكليات**، وهذه الأجزاء مترتبة في الوجود، متفاضلة في الشرف والكمال، وكلّما يترتب على الأقدم الأخس ويلزمه، يترتب على الآخر الأشرف ويلزمه، على الوجه الألطف الأبسط، وأمّا وجوده الإجمالي **فإنّما يتحقق بنفسه الناطقة، التي توجد فيها جميع هذه المعاني على وجه أبسط وأعلى**[1].

---

(١) الأسفار ٩: ١٨٨. دار إحياء التراث العربي، بيروت. الطبعة الثالثة سنة: ١٩٨١م.

الزبدة: الإنسان، الذي هو عين الناطق في العالم الطبيعي، جامعٌ لكلّ كمالات الجواهر الطبيعيّة في هذه النشأة؛ لذلك قيل: هو العالم الأصغر؛ إذ ما من شيء طبيعي إلاّ وكماله موجود في الإنسان بالنحو الأبسط الأشرف.

ويلزم التنبيه أنّ الإنسان ليس مركبّاً من مجموع النوع الجسمي، والنوع النباتي، والنوع الحيواني...، وإنّما جامعٌ لكمالات هذه الأجناس والأنواع.

والفرق بين الأمرين أنّ النوع النباتي (=الجسم النامي) يمتنع أن يترقى ليكون نوعاً حيوانياً فضلاً عن إنساني؛ لانعدام الاستعداد فيه، في حين أنّ في نوع الإنسان كمال النوع النباتي وهو قوّة النمو والتغذية، لا نفس النوع النباتي المركّب من الجسم الشجري والصورة النامية، وإلاّ لزم أن يكون للإنسان أغصان. والكلام هو الكلام في النوع الجسمي والنوع الحيواني، ففي الإنسان كمالاتهما لا غير.

وقال العلامة (٧٢٦هـ) في كشف المراد: أقول: المركبّات كلّها اشتركت في طبيعة الجسمية[١]، ثمّ اختلفت في هذه القوى، فبعضها اتصف بصورة حافظة لبسائطه عن التفرق، جامعة لمتضادات مفرداته، من غير أن يكون مبدأ لشيء آخر، وهذه هي الصور المعدنية[٢]، وبعضها اتصف بصورة تفعل مع ما تقدم التغذية والتنمية والتوليد لا غير، وهي النفس النباتية، وبعضها يفعل مع ذلك الحس والحركة الإرادية وهي النفس الحيوانية، فلا بد وأن يكون هذا الاختلاف بسبب اختلاف القوابل[٣]، المستند إلى اختلاف الاستعداد[٤].

---

(١) لما اتضح وبان من أنّ الجسم أول الأنواع الطبيعيّة، جنس عال لكلّ الأنواع الطبيعيّة .

(٢) الصورة المعدنيّة هي الصورة الحافظة لتركيب المركبات، كالحجر والحديد والتراب والنفط ونحوها، ممّا ليس فيها كمال النمو والتوليد؛ وإلّا فهي نوع نباتي.

(٣) يقصد المادة، أي القوة والاستعداد لأن تنضم إليها الصورة المعدنيّة أو النباتيّة أو الحيوانيّة أو الإنسانيّة، فيكون المجموع مركباً فيه كمال الأنواع العالية التي قبله .

(٤) كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد: ١٤٥ . مؤسسة الأعلمي، بيروت.

قوله الشريف: (بسبب اختلاف القوابل) يوضح أنّ المادة (القابليّة والاستعداد) ليست صالحة لعروض أي فصل عليها، فالحيوانيّة مطلقاً ليست صالحة لعروض أيّ نفسٍ عليها، وإنّما خصوص ما كان فيها القابليّة لأن تتحد مع النفس الناطقة في مثال الإنسان، أو الصاهلة في الحصان وهكذا ..

قال الشيرازي: الجسمية -بالمعنى الذي هو جنس(١)- يفتقر إلى مقوّمات فصلية، ومع انضمام الفصول الأولية، قد يحصل لها أنواع إضافية، هي أيضاً إذا أخذت من حيث هي هي بلا شروط، يكون معاني غير تامة مفتقرة إلى فصول أخرى بعد تلك الفصول، وهكذا إلى أن ينتهي إلى أنواع محصلة لا يُتصوّر تحصيل بعدها.

والجسمية -بالمعنى الذي هو مادة(٢)- يفتقر إلى صورة كمالية كالعنصرية، وبعد انضمامها إلى أخرى كالنامية، وأخرى كالحساسة، وأخرى كالناطقة، ثمّ هذه المبادي والمقومات التي في القبيلتين كلّها من الأحوال والكمالات، التي كان الافتقار إليها في تحصيل الموجود بما هو موجود(٣).اهـ.

---

(١) سيأتي أنّ الجنس هو المادة لا بشرط، والفصل هو الصورة لا بشرط، ومعنى ذلك أنّ كلاً منهما ماهيّة ناقصة مفتقرة إلى ما يقومها..؛ فالجنس مثلاً ماهيّة ناقصة، لا تتحصّل إلاّ بالفصل.

(٢) سيأتي أنّ المادة والصورة هما: الجنس والفصل بشرط لا، كما سيأتي أنّ المادة والصورة جزئان وجوديّان خارجيّان؛ لكونهما جوهران؛ لكن لا يوجدان خارجاً إلاّ متحدين على ما سيتّضح لاحقاً .

الزبدة: **الجنس والمادة متحدان ذاتاً، مختلفان بالاعتبار، وكذلك الفصل والصورة**، وسيأتي الكلام.

(٣) الأسفار ٤ : ١٢ . دار إحياء التراث العربي، بيروت . الطبعة الثالثة سنة: ١٩٨١م.

معنى العَرَض وأقسامه!!

العرض هو: القائم بغيره، أو الموجود في غيره (=الموجود في الموضوع) فالفرح مثلاً، وهو عرضٌ من الكيف النفساني، يمتنع أن يقوم بنفسه خارجاً، إلاّ بجوهر وهو ذات الإنسان؛ ليصدق أن نقول هذا فرحان، فيه فرح؛ إذ لا يوجد في الخارج فرح يشار إليه مجرّداً عن جوهر يقوم به، وكذا اللون في الجسم، وقاطبة الأعراض على ذلك.

والعرض على أقسام تسعة كالآتي:

الأول: **مقولة الكم.**

كالأعداد والمقادير والأوزان، كقولنا: هذا له خمسة أصابع، وهذا ستة، طوله ذراعان، ومساحة الأرض كذا، والبذرة نمت فكبر حجمها ووزنها ونحو ذلك .

الثاني: مقولة الكيف.

كالحرارة والبرودة، والحب والبغض، والسعادة والشقاء، والحزن والسرور، والرضا والغضب، والشجاعة والجبن، والعلم والجهل، والألوان العارضة على الأجسام ونحو ذلك من الأحوال العارضة على الجواهر.

الثالث: مقولة الاضافة.

وهي النسبة العارضة لشيء بالقياس، إلى شيء آخر، كالأبوة والبنوة في شخص خالد، فهو ابن بالإضافة إلى أبيه زيد، وأبٌ بالإضافة إلى ابنه خالد، وجد بالإضافة إلى حفيده، وقس على ذلك الأمثلة من هذا القبيل؛ كالفوقيّة والتحتيّة، وأنّ هذا ضعف ذاك ونصف هذا، وأنّ هذا أعلم من ذاك وأقل علماً من هذا.

الرابع: مقولة الوضع.

وهي هيئة حاصلة من اختلاف نسبة أجزاء الجسم إلى بعضها الآخر؛ كالقيام، والقعود، والركوع، والسجود، والإتكاء، والاضطجاع، والانبطاح، والتقرفص،

والاستلقاء، ونحو ذلك، وربما تدرج ضمن مقولة الأين أو بالعكس، وفيه نظر فيما ستعرف، لكنّه وجهٌ معقول .

الخامس: مقولة الأين.

وهي نسبة الجسم الى المكان؛ ككون زيد في البيت أو في المدرسة، أو على الجبل، أو في الوادي، أو في النهر، أو في الصين، أو في الغرب .

فالفرق بين مقولتي الوضع والأين، أنّ الأولى لوحظ فيها هيئة أجزاء الجسم إلى بعضها الآخر، والثانية نسبة الجسم إلى المكان من دون لحاظ الهيئة الحاصلة لنفس الجسم..؛ فالاضطجاع في قولنا: اضطجع زيد في زاوية المسجد، من مقولة الوضع، وكونه في زواية المسجد من الأين، فافهم.

السادس: مقولة المتى.

وهي نسبة الشيء الى الزمان؛ كولادة زيد قبل عقدين، وأنّه حفظ القرآن في العاشرة من عمره، وأن معركة بدر قبل كذا قرن .

السابع: مقولة الجِدَة (الملك= يكون له=ما للشيء).

قال ابن سينا: وأمّا مقولة الجدة، فلم يتّفق لي إلى هذه الغاية فهمها[1]. والحق معه تماماً. وأيّاً كان؛ فهي في الجملة على ما ذكره أساطين الحكمة، منهم ابن سينا والرازي: نسبة الشيء الى ما هو له، ينتقل بانتقاله؛ وهو (=ما للشيء) على قسمين:

الأول: الذاتي؛ كشعر الهرة، وفرو الثعلب، وإهاب الكبش، ووبر البعير، وقرن الغزال، ومخلب النسر، وظفر الإنسان، ونحو ذلك. والثاني: العرضي، كقولنا: متزيّن، متختّم، متنعّل، متسلّح، متعمم.

قلت: وفي القسمين نظر واضح، سيما الأوّل؛ فتأمّل جيّداً .

---

(١) منطق الشفاء(ت: الأب قنواتي) ٢: ٢٣٥. المطبعة الأميريّة، القاهرة، ١٩٥٢م.

الثامن: مقولة الفعل (=يفعل).

الأنسب أن يقال في هذا العَرَض: **(يفعل)** لا أن يقال: **(الفعل)** احترازاً وتمييزاً له عن بقيّة الأعراض، فليس المقصود بهذه المقولة مطلق الفعل؛ وإنّما خصوص ما كان متوجّاً للغاية قبل الاستقرار، فإن استقر فهو من مقولة أخرى غير مقولة الفعل.

فتارة نقول: الشمسُ سوّدت الجلدَ، أي بعد استقرار السواد في الجلد، فهذا السواد من مقولة الكيف لا الفعل. وتارة نقول: الشمسُ تُسوّدُ الجلدَ، قبل أن يستقر السواد نهائيّاً في الجلد، أي: في حال تحقيق الغاية قبل الاستقرار، فهذا هو المقصود بمقولة: (يفعل). وكذا قولنا: مدّدت الشمس المعدنَ، فهذا من مقولة الوضع، ومن مقولة الفعل إذا قلنا: الشمس تمدّدُ المعدنَ، أي: إذا كان التمدد في طريقه للتحقق.

التاسع: مقولة الانفعال (=ينفعل).

أيضاً الأنسب أن يقال: **(ينفعل)** وقد اتضح المقصود ممّا ذكرنا أعلاه؛ فالاسوداد بعد استقراره من مقولة الكيف، ومن مقولة الانفعال أي: ينفعل في حال تحقيق الغاية قبل الاستقرار.

وكذا مثل قولنا: جلس المصلي؛ فالجلوس من مقولة الوضع بعد تحقق الغاية والاستقرار، ومن مقولة يفعل وينفعل إذا كان في حال تحقيق الغاية.

إذا اتضح ما تقدم فالعرض بأقسامه التسعة، يحتاج في تحققه العيني ووجوده الخارجي إلى جوهر ليقوم به؛ كاللون الذي يمتنع أن يتحقق في الخارج إلاّ بجوهر، وهو الجسم. وقد تجتمع الأعراض كلّها في ذات واحدة؛ فزيد **(جوهر)** أبيض اللون **(الكيف)**، أقنى الأنف **(الوضع)**، طويل **(الكم)**، أقصر من ابنه **(الاضافة)**، بصري **(الأين)**، مات قبل سنة **(متى)**، يتعلّم ويعلم **(يفعل)** و**(ينفعل)** قبل الاستقرار.

وقد عرفت أهميّة هذا القيد الاحترازي، أعني: قيد قبل الاستقرار؛ فلولاه لأضحى الفعل عرضٌ من مقولة أخرى غير مقولتي الفعل والانفعال؛ فالعرض في

قولنا مثلاً: قام زيد. بعد تحقق القيام كاملاً خارجاً، من مقولة الوضع لا الفعل؛ فالذي من مقولة الفعل هو ما كان في حال تحقيق القيام قبل أن يتحقق كاملاً ويستقر تماماً..

وهذا يوضّح لك أنّ تصنيف العرض بل حتى الجوهر، يؤخذ فيه حيثيّة الأقسام أعلاه وقيودها الاحترازيّة؛ فالعلم من حيث كونه حالة نفسانية من مقولة الكيف، ومن حيث كونه محصّلاً بالتعلّم من مقولة يفعل، ومن حيث كونه رافعاً للجهل من مقولة ينفعل، ومن حيث نسبته إلى الذات من مقولة الإضافة، ومن حيث كونه شعبة من شعب العقل كما هو صريح خبر سماعة جوهر؛ كعلم الملائكة الذي هو عين ذاتها[1].

إذا اتّضح ما تقدم في الجملة، فالعمل على ثلاثة معان:

الأوّل: بما هو عرض وهذا يمتنع تجسّمه وتجوهره، للانقلاب الممتنع.

الثاني: بما هو حركة فانية زائلة، وهذا يمتنع عوده بعينه فضلاً عن تجسّمه.

الثالث: بما هو أثر باق في النفس، سيما إذا كان راسخاً؛ والوجدان خير شاهد حسبنا أنّ خطيئة آدم (=ترك الأولى) باقية تلاحقه إلى يوم القيامة، فهذا ما سيتجسّم.

إذ المتجسّم هو النفس ببدن مثالي، نتيجة انفعالها بآثار العمل الباقي فيها خيراً أو شرّاً؛ فاستعدت أولاً: لأن يفاض عليها روحاً مسانخاً لآثار العمل. وثانياً ليفاض عليها بدناً مثاليّاً مسانخاً للنفس؛ فهذا معنى تجسّم الأعمال، لا ما توهّمه كثيرٌ من الأساطين من كون العمل عرضٌ من مقولة الكيف النفساني، أو حركات يمتنع عودها بعينها.

---

(١) وليس هذا من انقلاب العرض إلى جوهر، وقد أفردنا سابقاً عنواناً لبيان هذه المسألة، حاصله أنّ العلم الحصولي بالحواس الماديّة، ما هو إلّا معدّ ومهيّء لأن تنفعل بهالنفس ليفيض عليها مفيض الصور، صوراً جوهريّة؛ يدلّ على ذلك بقائها في النفس وعدم زوالها.

العرض وجودٌ رابط أم رابطي؟!.

هذه المسألة ممّا قد اعتاصت على من لم يستوعب معنى الوجود الرابط كما يلزم، ولا المعنى المطوي في أصالة الوجود التشكيكيّة كما يجب، ولا على اشتراك الموجودات في معنى الوجود الواحد في الجميع؛ فلاستيعاب هذا، يلزم التأكيد على أنّ الموجود الخارجي، إمّا مستقل بالذات، وإمّا رابط حقيقته أنّه وجودٌ ظلّي لما بالذات؛ كونه عين الربط والفقر والحاجة إلى علّته حدوثاً وبقاءً، وهذا يشمل كلّ ما خلق الله تعالى من الجواهر والأعراض.

وقد تقدّم عنّا في هذا الكتاب، أنّ بدن المثال الذي تجلببت به النفس، نسبته إليها نسبة الرابط إلى المستقل؛ ضرورة أنّه ظلٌّ ورقيقةٌ لها؛ يسانخها تماماً، كما قد تقدّم أنّ النفس لها اعتباران عقليان؛ فتارة يلحظها العقل وجودٌ رابط قياساً بخالقها، وأخرى مستقل قياساً برقائقها وظلالها..

الكلام هو الكلام في العرض مع زيادة اعتبار ثالث، في الحكمة المتعالية، كالآتي:

الاعتبار الأوّل: نسبة العرض إلى الخالق سبحانه، وجودٌ رابط.

وهذا ضروري؛ فإن كان وجود الجوهر بالنسبة إلى وجود الخالق، وجودٌ رابط، فالعرض أولى بذلك؛ فالجميع على هذا **لا ماهيّة له؛ لأنّه وجودٌ في غيره لغيره بغيره.**

الاعتبار الثاني: نسبة العرض إلى موضوعه خارجاً، وجودٌ رابط.

ضرورة أنّه شأنٌ واقعي من شؤون الجوهر الواقعيّة، ولمعة من لمعاته العينيّة، ومرتبة من مراتب وجوده الخارجيّة؛ كحمرة التفاحة عند النضج وخضرتها قبل ذلك، مع أنّ التفاحة واحدة على الفرضين؛ فالحمرة أمرٌ واقعيّ عينيّ، غاية الأمر هي شأن من شؤون جوهر التفاحة، وتجلٍ لنحوٍ من أنحاء وجودها؛ نظير واقعيّة المخلوقات الخارجيّة من حيث هي ظلال وشؤون وروابط وتجليّات لواقعيّة الخالق سبحانه.

العرض بناءً على ذلك **لا ماهيّة له؛** إذ هو: **وجودٌ في غيره لغيره بغيره.**

قال الطباطبائي رضي الله عنه في حاشية الأسفار: هذا الذي ذكره رحمه الله من أنّ **للعرض وجوداً في نفسه كوجود الجوهر في نفسه**[(١)]، **لا ينافي القول بكون العرض من مراتب وجود الجوهر**، وقد صرح به المصنف رحمه الله في بعض كلامه، واستفدناه في الحاشية السابقة من البحث في معنى الوجود الرابط[(٢)]؛ **فإنّ معنى وجود العرض في نفسه**، أنّ الماهية التي يعقلها العقل للعرض، لا تحتاج في انتساب الوجود إليها إلى تعقل الجوهر، وإن كان وجوده في نفسه هو عين وجوده لغيره، بخلاف الوجود الرابط فإنّ انتسابه إلى مفهومه، كنفس الوجود، يحتاج إلى الطرفين[(٣)]، فلا تغفل[(٤)].

قلت: وهو صريحٌ أنّ العرض خارجاً رابط لا ماهية له، ورابطي ذهناً واعتباراً.

وقال السيد الطباطبائي في البداية: ويمكن أن يستدل على الحركة في الجوهر، أنّ **وجود العرض من مراتب وجود الجوهر**[(٥)]، من حيث كون وجوده في نفسه، عين وجوده للجوهر؛ فتغيره وتجدده، تغير للجوهر وتجدد له[(٦)].اهـ.

قال الصدر الشيرازي رضي الله عنه: **وجود العرض تابع لوجود الجوهر**، فما لم يلحق تغير في جوهر ذات موضوع من الموضوعات الجوهرية، لم يمكن تغير شيء من عوارضها[(٧)]. اهـ.

---

(١) صريحٌ أنّ العرض كالجوهر، لكلٍ منهما ذهناً واعتباراً، ماهيّة مستقلّة في نفسه، لكن اعتباره كذلك في الذهن، لا ينافي كونه خارجاً وجود رابط بالنسبة إلى الجوهر.

(٢) صريحٌ أنّ وجود العرض واقعاً وخارجاً بالنسبة إلى الجوهر وجود رابط.

(٣) إذ الوجود الرابط رقيقة الحقيقة؛ الطرف الأول: الحقيقة ، والطرف الثاني: الرقيقة.

(٤) حاشية الأسفار ١: ٣٣١. دار إحياء التراث العربي، بيروت . الطبعة الثالثة سنة: ١٩٨١م.

(٥) فالحركة العرضيّة خارجاً تجلٍ من تجليات حركة الجوهر، وشأن من شؤونها، فهي وجود رابط .

(٦) بداية الحكمة (ت: عباس علي زارعي): ١٦١ . مؤسسة المعارف الإسلاميّة ١٤١٨هـ..

(٧) مفاتيح الغيب(ت: خواجوي): ٣٨٩. مؤسسة الأبحاث الثقافية، طهران. طبعة أولى، ١٤٠٤ هـ.

وقال: فالحركة بمنزلة شخص روحه الطبيعة، كما أنّ الزمان شخصٌ روحه الدهر، فالطبيعة بالقياس إلى النفس، بل العقل، كالشعاع من الشمس، يتشخّص بتشخصها[١].

قال السبزواري شارحاً: أي الحركات الأربع العرضيّة[٢]، بمنزلة جسد روحه **الحركة الجوهريّة**،أي: **تجدد الطبيعة**، كما أنّ الزمان بمنزلة جسد روحه الحركة الدهريّة[٣].

الدهريّة[٣].

وقال السبزواري في موضعٍ آخر: أي الحركة في المقولات الأربع العرضية بمنزلة شخص روحه حركة الطبيعة؛ **إذ الأعراض كلاً تابعة للجواهر**[٤].

قلت: وهو ظاهرٌ، بل صريحٌ أنّ الحركة العرضيّة، في الكم والكيف والأين والوضع بل غيرها، وجودٌ رابط بالنسبة إلى حركة الجوهر.

قال حسين العشقاي الأصفهاني: شيئيّة العرض بشيئيّة موضوعه، إذ لو لم يكن كذلك لكان منفصل الذات عن شيئيّة موضوعه، فكان مستقلاً في تذوّته وشيئيّته، فله استقلال بوجه، لكن التالي باطل؛ لأنّ الاستقلال بوجه ينافي فقره بتمام هويّته، فالمقدّم مثله، فإذن ثبت أنّ شيئيّة العرض بشيئيّة موضوعه، **فالعرض موجود بوجود رابط بالنسبة إلى موضوعه**[٥]. اهـ.

وقال أيضاً: وجود الأعراض وجودٌ لغيرها، وقد تقدّم أنّ المطابق لمفاد الهليّة المركبة (كقولنا: زيدٌ كاتب) وجودٌ رابط، فإذن قد ثبت أنّ وجود العرض متّحدٌ مع وجود موضوعه الجوهري...، وجود الجوهر أصلٌ، ووجود العرض شأنٌ من ذلك الأصل[٦].اهـ.

---

(١) الأسفار ٣: ٩٧. دار إحياء التراث العربي، بيروت . الطبعة الثالثة سنة: ١٩٨١م.

(٢) اتفق مشهور الحكماء أنّ الحركة تقع في: الكيف والكم والأين والوضع. واختلفوا فيما عداها.

(٣) الأسفار ٣: ٩٧. دار إحياء التراث العربي، بيروت . الطبعة الثالثة سنة: ١٩٨١م.

(٤) التعليقات على الشواهد الربوبيّة(ت: جلال اشتياني): ٥٢٣. مطبعة دنشكاه، مشهد، ١٣٤٦هـ.

(٥) **وعاية الحكمة**: ٢٨. مطبعة نهضت، إيران. نشر مكتبةمؤمن قريش.

(٦) **وعاية الحكمة**: **٣٤**. مطبعة نهضت، إيران. نشر مكتبةمؤمن قريش.

الاعتبار الثالث: ماهيّة العرض ذهناً، وجودٌ رابطي.

ضرورة أنّ ماهيّة العرض عقلاً، يمكن تصوّرها وحدها تماماً، مستقلّةً عن أيّ موضوع أو جوهر ما شئت فعبّر؛ فماهيّة السواد مثلاً هي: اللون القابض للبصر.

قال الشيرازي رضي الله عنه: إنّ **وجود الأعراض...، من أقسام وجود الشيء في نفسه، على جهة الارتباط بغيره،** الذي هو الموصوف، فلا بد أن يكون لها إذا أخذت على هذا الوجه، **وجود في أنفسها، مغاير لوجود ما تحلّ هي فيها**(١).

العرض بناءً على ذلك **له ماهيّة** اعتباريّة، فهو: **وجودٌ في نفسه لغيره بغيره.**

قال صدر المتألهين رضي الله عنه في هذا: **كما أنّ للجوهر وجوداً في نفسه، كذلك للعرض وجود في نفسه**(٢).اهـ.

فكما أنّه لا منافاة بين قوله الشريف: (**كما أنّ للجوهر وجوداً في نفسه**) أي له ماهيّة ذهنيّة مستقلّة، وبين كونه وجوداً رابطاً (**كذلك**) لا منافاة بين قوله الشريف أنّ (**للعرض وجود في نفسه**) أي له ماهيّة مستقلة، وبين ما صرّح به من أنّه شأنٌ واقعي من شؤون الجوهر الواقعيّة، وتجلٍّ من تجلياته، أي: وجود رابط بالنسبة إليه خارجاً.

الزبدة: على ما أبانه السيد الطباطبائي، من عدم المنافاة، يمكن أن تحمل كلمات أساطين الحكمة المتعالية، ابتداءً من صدر المتألهين إلى اليوم، على الوجود الرابط والرابطي للعرض باعتبارين خارجاً وذهناً، كما هو الحال في المخلوق..

كقول محمد حسين الأصفهاني رضي الله عنه: لا وجود رابطيّ إلاّ في مثل ثبوت الأعراض لموضواعتها(٣).

---

(١) الأسفار ٢: ٣٠٥. دار إحياء التراث العربي، بيروت . الطبعة الثالثة سنة: ١٩٨١م.

(٢) الأسفار ١: ٣٣١. دار إحياء التراث العربي، بيروت . الطبعة الثالثة سنة: ١٩٨١م.

(٣) نهاية الدراية(ت: رمضان مازندراني) ١: ٢٩. مطبعة أمير ، قم. الطبعة الأولى ١٣٧٤هـ.

وكذا قوله الشريف رضي الله عنه: **العرض وجوده في نفسه وجوده لموضوعه، وهو معنى كونه رابطيّاً**[(١)].

وقوله أيضاً: الوجود الرابطي...، له إطلاقان: أحدهما: في مقابل الوجود النفسي؛ كالعرض في قبال الجوهر؛ **فإنّ كليهما موجود في نفسه،** إلاّ أنّ وجود العرض، لكونه سنخ وجود حلولي في الموضوع، فوجوده في نفسه وجوده لموضوعه، ووجود الجوهر حيث أنّه وجودٌ غير حال في الموضوع، **فهو موجود في نفسه لنفسه،** أي: لا لغيره[(٢)].

الحاصل: فنفسيّة العرض قبال نفسيّة الجوهر، وأنّ كلاً منهما وجودٌ في نفسه، اعتباريّة ذهنيّة، نظير نفسيّة الإنسان (حيوانٌ ناطق) قبال نفسيّة الخالق؛ إذ المقابلة بينهما اعتباريّة ذهنيّة، وهي لا تنافي أنْ تكون واقعيّة الإنسان خارجاً وجود رابط بالنسبة إلى واقعيّة الخالق المستقلّة، وكذا الكلام في الأعراض فإنّ واقعيّة حمرة التفاحة خارجاً عين واقعيّة جوهر التفاحة في مرتبة ما من مراتب وجودها، ولا ينافي هذا أن يفترض الذهن للحمرة ماهية مستقلة قبال ماهيّة التفاحة؛ إذ الاعتبار سهل المؤونة.

قلت: في المسألة تأمّل شديد ونظرٌ طويل، لا يسعانا الآن، والأرجح عندنا ما قلناه، تتجلّى ثمرة هذا البحث في الحركة الجوهريّة؛ فنسبة الحركة العرضيّة إلى الحركة الجوهريّة، نسبة الوجود الرابط إلى المستقل، والرقيقة للحقيقة، كما أشار السيد الطباطبائي آنفاً، وسيأتي مزيد في فصل الحركة الجوهريّة.

لكن من المسائل المهمّة الوقوف على معنى الوجود المحمولي النفسي والناعتي؛ إذ قد خلط بينهما بعض أساطين الحكمة رضي الله عنه، وهو كالتتمّة البيانيّة لما ذكرناه آنفاً، فهاكه كالآتي.

---

(١) نهاية الدراية(ت: رمضان مازندراني) ١: ١٣١. مطبعة أمير، قم. الطبعة الأولى ١٣٧٤هـ.

(٢) نهاية الدراية(ت: رمضان مازندراني) ٢: ٥٠٣. مطبعة أمير، قم. الطبعة الأولى ١٣٧٤هـ.

الوجود المحمولي الجوهري والعرضي

مايز العقل بين وجود الجواهر ووجود الأعراض، فافترضها ماهيات مستقلة، نفسيّة وناعتيّة، يجمعها مفهوم الوجود المحمولي، وهو في الجملة، على قسمين:

الأوّل: الوجود المحمولي النفسي

وهو وجود محمولي جوهري (=**وجودٌ في نفسه لنفسه**) كقولنا: زيدٌ موجودٌ، الشجرةٌ موجودة...؛ ضرورة أنّ المحمول في هذا القسم، يطرد العدم عن تمام ذات الموضوع، وهذا هو مقصودهم بمفاد كان التامة، أو مفاد الهليّة البسيطة.

الثاني: الوجود المحمولي العرضي (=الناعتي)

وهو وجودٌ محمولي ناعتي عرضي (**في نفسه لغيره**) كقولنا: زيدٌ كاتب، أو عالم، أو ماشي...، والمحمول لا يطرد العدم عن تمام الموضوع، وإنّما عدماً ما، كالجهل في مثال العالِم، فهذا هو الوجود الرابطي[1]، أي: مفاد كان الناقصة، أو مفاد الهليّة المركبّة.

قال الشيخ محمد حسين الأصفهاني(١٣١٦هـ): الوجود في نفسه، المعبر عنه **بالوجود المحمولي**، ينقسم إلى **وجود في نفسه لنفسه كالجوهر**، وإلى **وجود في نفسه لغيره كالعرض، ويسمّى الأول بالوجود النفسي، والثاني بالوجود الناعتي والوجود الرابطي**، لا الرابط، **فتوهّم**[2] أنّ الوجود المحمولي في قبال الوجود الناعتي فاسد؛ فإنّه **مقْسمٌ للوجود النفسي الجوهري والوجود الناعتي الرابطي العرضي**؛ وإنّما المقابل للوجود المحمولي، هو الوجود لا في نفسه، المصطلح عليه **بالوجود الرابط، والكون المتوسط**، هذا حال الوجود بحسب القسمة الأولية والثانوية[3].

---

(١) لأنّ العقل أخذه ماهيّة مستقلّة عن الجوهر، فهو وجود رابطي ذهناً، وأمّا مطابقه خارجاً فرابط.

(٢) توهّم تلميذ صدر المتألهين عبد الرزاق اللاهيجي(١٠٧٢هـ) أنّ الوجود الرابطي الناعتي، يباين الوجود المحمولي، قسيمٌ له، مع أنّه فيما اتضح أعلاه قسمٌ منه أقسامه .

(٣) حاشية المكاسب(ت: عباس القطيفي) ٥: ١٣٨ .المطبعة نهضت إيران.الطبعة الأولى ١٤١٩هـ.

قلنا: ثمّة أمران بديهيّان:

الأوّل: وجود العرض عين الفقر لموضوعه.

هويّة العرض خارجاً، هي عين الحاجة والفقر لموضوعه؛ بداهة أنّ حاجته إلى موضوعه ملأت تمام ذاته، وهو معنى قول الحكماء في **حدّ العرض: الموجود في موضوع؛** فصفرة الموز في نفسها، أي: بما هي ماهيّة اعتباريّة، وإن كانت عرضٌ من مقولة الكيف، لكنّها خارجاً تجلّ من تجليّات جوهر شجرة الموز، وشأنٌ واقعي من شؤونها الواقعيّة، ورقيقةٌ لنحو من أنحاء وجودها، هذا ما يرجح عند القاصر.

الثاني: واقعيّة العرض.

قال الشيرازي: وجود الصفة في نفسها، هو وجودها للموصوف بها بعينه؛ فإذن يكون لمثل هذا الأمر **وجود عيني؛** فيكون من **قبيل الأعراض الموجودة في الخارج**[1].

وقال رضي الله عنه: **سائر الأعراض في أنّ وجودها في نفسها، عين وجودها للموضوع، ووجود الوجود عين**[2].

قوله الشريف: (**ووجود الوجود عين**) يعني أنّ للأعراض كخضرة الشجرة وجود عيني واقعي؛ لكنّه شأنٌ من شؤون عينيّة الشجرة وواقعيتها خارجاً .

ننبّه كما نبّه السيد الطباطبائي آنفاً، على أنّ واقعيّة الوجود الرابط كالمخلوق الخارجي، كما أنّها لا تباين واقعيّة الوجود المستقل بالذات سبحانه؛ كونها ظلاً ورقيقة لها، فكذا الكلام في واقعيّة الأعراض خارجاً؛ فهي لا تنافي ولا تباين واقعيّة الجوهر في مرتبة من مراتب وجوده الخارجيّة، كخضرة وحمرة التفاحة في مرتبتين من مراتب وجودها، قبل النضج وحينه.

---

(١) الأسفار ١ : ١٣٨ . دار إحياء التراث العربي، بيروت . الطبعة الثالثة سنة: ١٩٨١م.

(٢) الأسفار ١ : ٦٣ . دار إحياء التراث العربي، بيروت . الطبعة الثالثة سنة: ١٩٨١م.

نعلم وجداناً أنّ العرض له واقعيّة في الخارج، كخضرة الشجرة، وإنكارها من السفسطة اللائحة، والمكابرة الظاهرة، لكن مع ملاحظة أنّ هذه الواقعيّة عين الحاجة والفقر لواقعيّة موضوعها؛ نظير الوجود الرابط للمخلوق قياساً بالخالق، وهذا لا ينافي أنّه له في عالم الاعتبار ماهيّة مستقلة (وجود في نفسه)، أي: عرض من مقولة الكيف .

وبعبارة جامعة: فلولا أنحاء وجود الجوهر خارجاً، لما كان هناك كيف وكم وأين وجدة ووضع وفعل وانفعال، فكلّها عقلاً منتزعة عن أنحاء وجود الجوهر العينيّة.

وبعبارة أوجز: الأعراض برمتها أمور واقعيّة عينيّة، هويّتها أنّها شأنٌ من شؤون الجواهر، وتجلٍ لأنحاء وجودها؛ كالهرم في الإنسان .

ولمزيد تأكيد، ثمّة إشكال أجبنا عنه آنفاً، موجزه: إذا كانت للعرض واقعيّة خارجيّة مباينة لموضوعه، فكيف يكون وجوداً رابطاً؟!.

وفي هذا قال الشيرازي رضي الله عنه: ضرورة أنّ وجود العرض، مباينٌ لوجود موضوعه، في الواقع[1].

قلنا: كما أنّ وجود المخلوقات حقيقي واقعي، لا ينافي أنّه رابط بالنسبة إلى الخالق سبحانه؛ فواقعيّة العرض لا تنافي أنّه رابط، هذا أولاً.

وثانياً: فإنّ الوجود الرابط يباين المستقل في رتبة الوجود لا في أصل الوجود، فمباينة التفاحة الحمراء لنفسها لما كانت خضراء إنّما هو تباين في رتبة الوجود لا أصل وجود جوهر التفاحة، فاستوعب هذا جيّداً .

إذا بان ما تقدّم، ولو بإجمال لا أقل؛ فإنّ المتجسّم في تجسّم الأعمال والأفعال، ليس الفعل بما عرض، ولا بما هو حركات زائلة، وإنّما آثاره الواقعيّة في انفعال النفس، وهذا وجودٌ رابط للنفس..

---

(١) الأسفار ٤: ٢٨٠. دار إحياء التراث العربي، بيروت . الطبعة الثالثة سنة: ١٩٨١م.

زبدة ما تقدّم أمران:

الأوّل: المتجسّم هو النفس المنفعلة بآثار العمل.

مرّ كثيراً أنْ المقصود بالعمل، في تجسّم الأعمال، لا بما هو عرض؛ للانقلاب الممتنع[1]، ولا بما هو حركات زائلة؛ لامتناع عودها بعينها، بل آثاره الباقية التي انفعلت بها النفس، لتكون مستعدّة لأن تفاض عليها صوراً جوهريّة من عالم الملكوت، تسانخ تلكم الآثار التكوينيّة، أو الهيئة الراسخة في النفس، أو الملكة الراسخة ما شئت فعبّر.

فقد بان كثيراً أنّ المتجسّم هو: النفس المتجلببة (المتمظهرة=المتمثلة=المتصورة) ببدن مثالي، مسانخ لجوهرها المتغيّر نتيجة فعلها وانفعالها.

الزبدة: قاطبة أفعال النفس وانفعالاتها وتجسّمها، وجود رابطٌ لحقيقتها. كما أنّ قاطبة أفعال الخالق وجود رابط بالنسبة إليه سبحانه.

الثاني: رجوع ما بالعرض إلى ما بالذات.

كلّنا يعلم أنّ الحركة الخارجيّة (في الكم والكيف والأين والمتى والوضع وغيرها) حركة عرضيّة ليست جوهريّة، فهل هي رابط أم رابطي؟!.

قلنا: سيأتي أنّ الحركة العرضيّة، عرضٌ، والعرض لا بدّ أن ينتهي إلى ما بالذات، وإلاّ لزم وجود الفعل بلا فاعل، والمعلول بلا علّة، فالحركة على هذا وجود رابط؛ كونها في الأعيان شأناً من شؤون الجوهر، عين الفقر والحاجة إليه، هذا هو تمام حقيقتها.

قال الصدر الشيرازي رضي الله عنه: وجود العرض تابع لوجود الجوهر، فما لم يلحق تغيّر في جوهر ذات موضوع، من الموضوعات الجوهرية، لم يمكن تغير شيء من عوارضها[2]. اهـ. وسيأتي تمام الكلام في فصل الحركة الجوهريّة .

---

(١) فتجسّم الأعراض يعني: تجوهر الأعراض، وهذا انقلاب للعرض إلى جوهر، وهو ممتنع بداهةً .

(٢) الأسفار ٥: ٢٨٦. دار إحياء التراث العربي، بيروت . الطبعة الثالثة سنة: ١٩٨١م.

معنى أنّ النفس جسمانية الحدوث !!

لوتساءلنا: هل يمكن أن توجد النفس في عالم الدنيا، من دون بدن دنيوي؟!.

قلنا: أبسط النّاس، يعلم جازماً أنّ النفس إذا تجردت عن البدن الدنيوي، فليست هي من هذا العالم، وإنّما من عالم الآخرة، وهذا يعلمه حتى البله من النّاس؛ فهذا معنى أنّ النفس جسمانيّة الحدوث؛ بداهة امتناع وجودها في الدنيا إلاّ ببدن دنيوي.

وبعبارة أخرى فنحو وجود النفس في عالم الدنيا، عين التعلق بالبدن الطبيعي الدنيوي، فإذا فارقته بالموت فليست هي بدنيوية وإنّما أخرويّة؛ فمعنى أنّ النفس جسمانية الحدوث، كالمعنى في قوله تعالى: ﴿**وَقَالُوا لَوْلَا أُنْزِلَ عَلَيْهِ مَلَكٌ (٨) وَلَوْ جَعَلْنَاهُ مَلَكًا لَجَعَلْنَاهُ رَجُلًا وَلَلَبَسْنَا عَلَيْهِمْ مَا يَلْبِسُونَ**﴾(١).

فيمتنع نزول ملك، وهو باق على مَلَكيّته وملكوتيته، من عالم الملكوت إلى عالم الدنيا، إلاّ إذا تعلق ببدن، كما قال تعالى: ﴿**فَأَرْسَلْنَا إِلَيْهَا رُوحَنَا فَتَمَثَّلَ لَهَا بَشَرًا سَوِيًّا**﴾(٢) وإلاّ لزم الخلف الممتنع، واجتماع النقيضين: الدنيوية واللادنيوية.

قال ابن سينا: لو كان يجوز أن تكون النفس الجزئية تحدث، ولم يحدث لها آلة بها تستكمل وتفعل، لكانت معطّلة الوجود(٣).

قلت: هو برهان تام؛ ضرورة امتناع وجود النفس الإنسانيّة، في عالم الدنيا الطبيعي، إلاّ بآلة طبيعيّة، كما قال سبحانه: ﴿وَلَوْ جَعَلْنَاهُ مَلَكًا لَجَعَلْنَاهُ رَجُلًا﴾(٤). وأمّا كونها معطّلة لولا البدن؛ فلصريح قوله سبحانه: ﴿**وَاللَّهُ أَخْرَجَكُمْ مِنْ بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْئًا وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَارَ وَالْأَفْئِدَةَ**﴾.

---

(١) الأنعام: ٩.

(٢) مريم: ١٧.

(٣) أحوال النفس (ت: أحمد فؤاد الأهواني): ١٠١. دار بيبلون، باريس، سنة ٢٠٠٧م.

(٤) الأنعام: ٩.

قال ابن سينا أيضاً: فقد صح إذن أنّ النفس تحدث، كلّما يحدث البدن الصالح لاستعمالها إيّاه، ويكون البدن الحادث مملكتها وآلتها، ويكون في هيئة وجوهر النفس الحادثة مع بدن ما، ذلك البدن الذي استحق حدوثها(١).اهـ.

قال الشيرازي رضي الله عنه: **النفس حادثة عند تمام استعداد البدن**(٢)، وباقية بعد البدن إذا استكملت...، **والذي يتوقف على البدن هو بعض نشآتها**(٣)، **ويكون استعداد البدن شرطاً لوجود هذه النشأة الدنية والطبيعة الكونية، وهي جهة فقرها وحاجتها وإمكانها ونقصها...**(٤).اهـ.

وقال أيضاً رضي الله عنه: للنفس الإنسانية مقامات ونشآت ذاتية، بعضها من عالم الأمر والتدبير ﴿**قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي**﴾ وبعضها من عالم الخلق والتصوير ﴿مِنْها خَلَقْناكُمْ وفِيها نُعِيدُكُمْ ومِنْها نُخْرِجُكُمْ﴾ **فالحدوث والتجدد إنّما يطرءان لبعض نشآتها**؛ فنقول: لما كانت للنفس الإنسانية ترقيات وتحولات من نشأة أولى إلى نشأة أخرى، كما أشير إليه بقوله تعالى: ﴿ولَقَدْ خَلَقْناكُمْ ثُمَّ صَوَّرْناكُمْ ثُمَّ قُلْنا لِلْمَلائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ﴾ **فإذا ترقت وتحولت وبعثت، من عالم الخلق إلى عالم الأمر، يصير وجودها وجوداً مفارقاً عقلياً لا يحتاج حينئذ إلى البدن**(٥).اهـ.

الزبدة: يمتنع أن توجد النفس البشريّة في عالم الدنيا من دون تعلقها ببدن دنيوي، وإلاّ لزم الخلف الممتنع، أو اجتماع النقيضين الدنيوية واللادنيويّة.

---

(١) أحوال النفس (ت: أحمد فؤاد الأهواني): ٩٧. دار بيبلون ، باريس، سنة ٢٠٠٧م.

(٢) أي نشأتها الدنيويّة التدريجيّة؛ فيمتنع أن توجد في الدنيا، ليصدق عليها أنّها دنيويّة إلّا إذا اتحدت ببدن دنيوي طبيعي، وقد تقدم البرهان والبيان أنّ البدن الدنيوي فضلة وقشر للبدن الملكوتي.

(٣) أي يمتنع وجودها الدنيوي إلاّ ببدن دنيوي طبيعي، كما يمتنع وجودها الملكوتي إلاّ ببدن مثالي.

(٤) الأسفار ٨: ٣٤٧. دار إحياء التراث العربي، بيروت . الطبعة الثالثة سنة: ١٩٨١م.

(٥) الأسفار ٨: ٣٩٢. دار إحياء التراث العربي، بيروت . الطبعة الثالثة سنة: ١٩٨١م.

قال الشيرازي رضي الله عنه: حقيقة النفس وماهيتها ليست كما تصوّرها[١] من أن لها في نفسها لنفسها، وجوداً تاماً، وقد عرض لها بعد تمام وجودها التي يخصها أن تتصرف في جسم من الأجسام وتدبره... ، هيهات، إنّ النفس، **ما دامت هي نفساً**، لها وجود ذاتي تعلقي، هي مفتقرة في هذا الوجود الذاتي إلى البدن، متقوّمة بحسب بعض قواها الحسية، والطبيعية به متعلقة به ضرباً من التعلق[٢].اهـ.

وهو صريحٌ أنّ ارتباط النفس الدنيوية بالبدن الدنيوي خارجاً، تعلق ذاتي لا عرضي، أي: تعلّق فقري تقومّي اتحادي عيني؛ بداهة امتناع وجود النفس في هذه النشأة من دون تجلببها بجلباب البدن الدنيوي الطبيعي، وإلّا لزم اجتماع النقيضين.

قال الشيرازي أيضاً: **النفس يحصل منها ومن البدن نوع طبيعي، وبينهما تركيب اتّحادي، وكلّ ما يتركب منه ومن غيره شيء؛ فبينهما تعلق وارتباط يوجب تأثر كلّ منهما عن صاحبه، وانفعاله عنه، والمنفعل عن الشيء لا بد له من قصور يفتقر إلى ضميمة تكمّله وتحصّله**[٣].اهـ.

قلت: وهو صريح ظاهر بامتناع وجود النفس الدنيوية من دون بدن طبيعي؛ ضرورة فقرها الذاتي إليه في هذه النشأة؛ لامتناع تحصّلها الدنيوي من دونه.

وقال رضي الله عنه: الذي يحوج (=النفس الدنيويّة) إلى البدن هو وجودها التعلّقي، وجهة نفسيتها وتصرّفها فيه واستكمالها به، **وهذا النحو من الوجود ذاتي لها، حادثٌ بحدوث البدن**، وكما تحدث بحدوثه تبطل ببطلانه، بمعنى أنّها **تبطل النفس، بما هي نفس ذات طبيعة بدنية، وينقلب بجوهرها إلى نحو آخر من الوجود**[٤].

---

(١) المستشكل القائل: بأنّ البدن ليس شرطاً ذاتياً لوجود النفس البشريّة الدنيويّة.

(٢) الأسفار ٨: ٣٧٦. دار إحياء التراث العربي، بيروت . الطبعة الثالثة سنة: ١٩٨١م.

(٣) الأسفار ٦: ١٠٩ . دار إحياء التراث العربي، بيروت . الطبعة الثالثة سنة: ١٩٨١م.

(٤) الأسفار ٨: ٣٧٥. دار إحياء التراث العربي، بيروت . الطبعة الثالثة سنة: ١٩٨١م.

قوله الشريف: **(وهذا النحو من الوجود ذاتي لها)** صريحٌ أنّ تعلّق النفس الدنيويّة بالبدن الدنيوي، تعلّق ذاتي (=إضافة نفسيّة) لا أنّه إضافة عرضية، وسيأتي الكلام.

(تبطل النفس، بما هي نفس ذات طبيعة بدنية) صريحٌ أنّ معنى بطلان النفس، بطلان تعلّقها بالبدن الطبيعي بالموت؛ ضرورة أنّ لها **(نحو آخر من الوجود)** وهو وجودها الملكوتي المتعلّق ببدن مثالي، وهذا أيضاً قد يبطل إذا ارتقت لتكون عقلاً فعالاً.

يرشد إلى هذا قطعاً وجزماً وضرورةً أنّ النفس عند مفارقها البدن بالموت، ليست دنيويّة وإنّما أخرويّة ملكوتيّة، وهذا نحو آخر لوجودها، أشرف من الدنيوي، كونها حينذاك متعلقة ببدن آخروي، مثالي ملكوتي منزه عن النقص والفناء، ومنزّه عن الخروج التدريجي السيّال من القوّة إلى الفعل.

قال الشيرازي: فإن قال قائل: يلزم ممّا ذكرت أنّ كلّ نفس لم تبلغ في وجودها إلى مقام العقل البسيط، فهي هالكة بهلاك البدن ودثوره، فعلى ما ذكرت لم يبق من النفوس بعد الأبدان إلاّ نادراً قليلاً في غاية الندرة.

فنقول: إنّ للنفوس بعد هذه النشأة الطبيعية نشأتان أخريان، إحداهما: النشأة الحيوانية المتوسطة بين العقل والطبيعة، والأخرى: النشأة العقلية، فالأولى للمتوسطين والناقصين، والأخيرة للكاملين المقربين(١).اهـ.

قلت: الإشكال في قوله الشريف: (فإن قال قائل: يلزم ممّا ذكرت...) لم يقله الحكماء الإلهيين الإسلاميين في ظنّي القاصر؛ ضرورة أنّهم قالوا واللفظ لي: إنّ النفوس وإن كانت غايتها أن تكون عقلاً بالفعل، بل متحدة مع العقل الفعّال، إلاّ أنّ أغلب نفوس البشر تفارق الدنيا بالموت وهي غير مستكملة ، بل متوسطة أو ناقصة، فليس الجميع كجعفر الطيّار عليه السلام، وسيأتي مزيد بيان.

---

(١) الأسفار ٨: ٣٧٦. دار إحياء التراث العربي، بيروت . الطبعة الثالثة سنة: ١٩٨١م.

برهان ابن سينا على جسمانيّة النفس!!

القول بأنّ جسمانيّة النفس الإنسانيّة، في هذه النشأة، يعني امتناع وجودها بغير بدن طبيعي يلائمها، يجب أن يكون بديهيّاً، لا ينبغي الكلام فيه من هذه الجهة..، لكن ابن سينا استند إلى بعض البراهين الباطلة لإثبات ذلك، كالآتي:

قال الحسين بن عبد الله، ابن سينا (٤٢٧هـ): إنّ الأنفس الإنسانية متفقة في النوع والمعنى؛ فإنْ وجدت قبل البدن، فإمّا أن تكون متكثرة الذوات، أو تكون ذاتاً واحدة، ومحال أن تكون متكثرة الذوات، ومحال أن تكون ذاتاً واحدة، على ما تبيّن، فمحال أن تكون قد وجدت قبل البدن، إنّ مغايرة الأنفس- قبل الأبدان- بعضها لبعض، إمّا أن يكون من جهة الماهية والصورة...، **وليست متغايرة بالماهية والصورة؛ لأنّ صورتها واحدة**. فإذن إنّما تتغاير من جهة قابل الماهية، أو المنسوب إليه الماهية بالاختصاص، وهو البدن، **وأمّا قبل البدن، فالنفس مجرّد ماهية فقط، فليس يمكن أن تغاير نفس نفساً بالعدد، والماهيّة لا تقبل اختلافاً ذاتيّاً**[1].

قلت: خلاصة برهان ابن سينا، أنّ وجود الأنفس الإنسانيّة الكثيرة، قبل حلولها في البدن الطبيعي ممتنعٌ محال؛ لأنّ النفس جوهرٌ من عالم المجرّدات، وأنواع هذا العالم ليس لها أفراد متكثّرة العدد، كما هو حال أفراد النوع الإنساني في هذه النشأة؛ ضرورة أنّ مردّ تكثر الأفراد إلى المادة أي البدن الطبيعي، وعالم المجردات منزه عنه، وهذا معنى أنّ الأنفس الإنسانيّة جسمانيّة الحدوث؛ فمعناه امتناع وجود الأنفس الإنسانيّة كثيرة العدد قبل هذه النشأة؛ لكونه مجرّداً منزهاً عن المادة (=البدن الطبيعي العنصري الدنيوي).

قلت: وكلامه باطلٌ ، لأمرين:

الأوّل: بنى برهانه على القول بأصالة الماهيّة، كما هو واضح، وهو فاسد.

الثاني: إنكار جسمانيّة عالم المثال، وهذا؛ لمناقضته صريح القرآن، أشدّ بطلاناً.

---

(١) أحوال النفس (ت: أحمد فؤاد الأهواني): ٩٦. دار بيبلون ، باريس، سنة ٢٠٠٧م.

أي على إنكار جسمانيّة عالم الملكوت الأدنى، الذي يبتدىء حدّه من عالم البرزخ وينتهي بعالم الجنّة والنار، وهو ما حدا به لأن ينكر عقلاً المعاد الجسماني وأنّه روحاني.

لكن يرد عليه عقلاً، كيف اتحدت النفس في هذه النشأة، وهي مجرّدة تماماً، بالبدن الطبيعي الدنيوي، وهو عين اللاتجرّد؛ إذ لا مناسبة بينهما؟!. لا مخرج إلّا بالبدن المثالي.

وأمّا نقلاً، فلا يسعنا البسط كثيراً، لكن حسب ابن سينا رحمه الله قوله تعالى: ﴿قَالَ مَنْ يُحْيِي الْعِظَامَ وَهِيَ رَمِيمٌ...﴾ وقوله سبحانه: ﴿يَوْمَ تَشْهَدُ عَلَيْهِمْ أَلْسِنَتُهُمْ وَأَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُمْ بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾ وحملها على المجاز والرموز كما يزعم هو بضاعة عاجز.

ولنا كتاب اسمه: عالم الذر، فيه أنّ الأنفس الإنسانيّة قبل خلق الدنيا كثيرة العدد، متمايزة بأبدانها المثاليّة الكثيرة، المسانخة لمرتبة كلّ نفسٍ منها؛ إذ بدن المثال رقيقةٌ للنفس؛ فمردّ كثرة النفوس الإنسانيّة هناك إلى تفاوت مراتبها الجوهريّة، بما جرى عليها من اختبارات دخول النار، وأخبار الطينة الماضية صريحةٌ في هذا... .

قال ابن سينا (٤٢٧هـ): **وأمّا ما يصح من أقاويل الحكماء، في رموزهم وألغازهم هو: أنّ كلّ نفس غير برة؛ فإنّها تنتقل عن بدنها إلى بدن شبيه الطباع بالرذيلة الغالبة عليه، حتى تتخلص من المادة؛ فالذي رذيلته من باب الشهوات ينتقل مثلاً إلى بدن خنزير؛** والذي رذيلته من باب الغضب ينتقل مثلاً إلى بدن سبع، حتى أنّه إن كانت رذيلته من باب المعاملة...، تناسخ في بدن سمك؛ وإنْ كان صياداً تناسخ في بدن النوع الذي يصيده...، **فهذه الأقاويل من الحكماء أمثال ورموز ضربوها؛ لتكون أقرب الى فهم العامة**[1].اهـ.

قلت: وهو كما ترى.

(١) الأضحويّة في المعاد (ت: حسن عاصي): ٩٦ .مطبعة يكتا، إيران.الطبعة الأولى ١٣٨٢ .

خلاصة الفصل !!

اتضح أنّ النفس بالنسبة إلى خالقها سبحانه وتعالى وجود رابط؛ أي مفتقرة في وجودها إليه سبحانه ، آناً فآن؛ بداهة أنّ وجودها عين الربط والفقر والحاجة إليه تعالى حدوثاً وبقاءً؛ لذلك فكلّ ما في عالم الإمكان، جواهر وأعراض، ليس له وجود خارجي في نفسه لنفسه، أي: ليس له على الحقيقة وجودٌ نفسيّ استقلاليّ.

هذا الكلّ الإمكاني، رقيقةٌ لحقيقته المحضة سبحانه وتعالى، بمعنى أنّها فعلٌ له تعالى، شعاعٌ من شمسه، وظل لوجوده الواحد؛ ضرورة أنّ الموجود المستقل بالذات هو واحد شخصي فردٌ صمدٌ لا ثاني له سبحانه، وما عداه من مخلوقاته فشؤون وظلال ورقائق لحقيقته، أشرفها عالم العقل وأوسطها عالم الملكوت، وأدناها عالم الدنيا.

بداهة أنّ عالم الإمكان بعوالمه الطوليّة الثلاثة، فعلٌ من أفعاله، والفعل لا يباين الفاعل من كلّ جهة وإن لم يكن عينه من كلّ جهة، بل هو أمرٌ بين أمرين.

ولكي يُستوعب هذا، فلازم القول بأنّ الحياة والقدرة والعلم التي في المخلوق، مغايرة تماماً لصفات الخالق، هو القول بالشريك؛ فتعيّن أن تكون تجلّيات لصفات الخالق، ليس هي عينها من كلّ جهة، كما لا تباينها تماماً من كلّ جهة، ناهيك عن لزوم السفسطة الظاهرة؛ بداهة أنّ الحياة معنى حقيقي واحد لا معنيين.

وللتقريب فإنّ كلّ صفات المشمشية في شجرة المشمش متجلّية واقعاً في ثمرة المشمش، مع ما بين الشجرة والثمرة من مغايرة.

إذا اتّضح هذا فإنّ النفس وإن كانت رقيقة بالنسبة إلى خالقها، إلاّ أنّها أيضاً حقيقة بالنسبة إلى آثارها وصورها وجلابيبها ورقائقها، فالهيئة القرديّة لأصحاب السبت، رقيقة لحقيقة نفوسهم العاتية، وهذا هو معنى تجسّم أو تصوّر أو تمثّل الأعمال..

فإنّ تمثّل الأعمال، أو المعاد الجسماني بأبدان المثال، تجسّمٌ للنفس بأبدان المثال التي هي وجودٌ رابط بالنسبة إلى النفس، فهي رقيقة لحقيقتة النفس الخيّرة أو الشريرة، بينهما

وحدة وجود ظليّة، وكذا الكلام في وجود العرض خارجاً؛ فإنّه وجودٌ واقعي رابط بالنسبة إلى الجوهر، أو إلى نحو من أنحاء وجوده كحمرة وخضرة التفاحة قبل وبعد نضجها؛ فبين العرض والجوهر خارجاً وحدة وجود ظليّة.

وبالجملة: الأعمال المتجسّمة، هي وجود رابط (رقيقة، ظل، جلباب، بدن مثالي) بالنسبة إلى حقيقة النفس المتغيّرة جوهريّاً، بآثار أفعالها التكوينيّة، يسانخها تماماً، خيراً أو شرّاً، سواء أكانت مسانخة نوعيّة، كما في الهيئة (الصنورة) القرديّة لكلّ نفس عاتية، أم مسانخة شخصيّة، كما هو حال كلّ شخص متميز عن الآخر حسب رتبته في الملكة الواحدة؛ فالهيئات القرديّة متمايزة حسب درجات العتو عند كلّ فرد؛ فقد تكون راسخة مانعة من عدمها كأصحاب السبت، وقد تكون غير مانعة، كما لو تعلقت النفس ببدن فيه بعض صفات القرديّة المسانخة لدرجة ما من درجات العتو غير الراسخة .

فالنفس وإن كانت وجوداً رابطاً بالنسبة لخالقها، هي أيضاً وجود مستقل بالنسبة إلى قاطبة أفعالها في هذه النشأة، وتمظهرها (تجسّمها) ببدن المثال المسانخ لأخلاقها وملكاتها واحدٌ من أفعالها، وسيأتي أنّ أشرف أفعالها أن تكون عقلاً بالفعل، بل فعّالاً .

بالجملة: تجسّم الأعمال، هو تجسّم النفس المتغيّرة جوهريّاً ببدن مثالي، نتيجة انفعالها بآثار أعمالها، وهذا يستدعي البسط في ماديّة النفس..

الفصل السادس

مادّيّة النفس

المادة الأولى والثانية

يقول الحكماء الإلهيون بل غيرهم في الجملة: الموجود الخارجيّ الممكن (=المخلوق) إمّا جوهرٌ قائمٌ بنفسه، وإمّا عرضٌ أقسامه تسعة، مجموعة في عشر مقولات، أوّل من اصطلح عليها أرسطو، في كتابه المنطق[١].

معنى الجوهر وأقسامه!!

عرّف الفلاسفة الجوهر بأنّه: الموجود القائم بنفسه، أو هو: الموجود لا في موضوع، وهما في الجملة بمعنىً.

مع التنبيه إلى أنّ معنى القائم بنفسه، ليس هو معنى الموجود بنفسه، فالثاني مختصٌّ بالواجب سبحانه؛ كونه علّة العلل، وأمّا الجوهر فهو الموجود بغيره القائم بنفسه أي: عدم احتياجه لغيره ليتجسّد أو يوجد في الخارج، بخلاف القائم بغيره، أي: العرض، فهو على المشهور، يحتاج إلى جوهر يقوم به ليوجد ويتجسّد؛ كقيام اللون بالجسم ليتجسد، وأيّاً كان فالجوهر، على أقسام وجوديّة طوليّة خمسة:

الجوهر الأوّل: المادة الأولى (الهيولى).

وهي أضعف الجواهر، تعني الاستعداد المحض، والقابليّة الصرفة، لأن تنضمّ لها صورة جسميّة (اتصاليّة امتداديّة ذات أبعاد) لتكون جسماً مطلقاً، مع التنبيه إلى أنّ المادة الأولى لا فعليّة لها، فلا تحقّق لها خارجاً، إلاّ متحدة مع الصورة الجسميّة.

قال الطباطبائي رضي الله عنه في البداية: المادة الأولى حقيقتها أنّها بالقوة من جميع الجهات، فلا توجد إلاّ متقوّمة بفعلية جوهرية، متّحدة بها؛ إذ لا تحقق لموجود إلاّ بفعلية، والجوهر الفعلي الذي هذا شأنه، هو: الصورة[٢].

---

(١) انظر المنطق لأرسطو (تحقيق: عبد الرحمن بدوي)١ :٣٥- ٣٦. دار القلم، بيروت.

(٢) بداية الحكمة (ت: عباس علي الزارعي): ٧٤. مؤسسة المعارف الإسلاميّة ١٤١٨هـ..

قال الشيرازي رضي الله عنه: كثير من الحكماء السابقين أنكروا أن يكون لها حقيقة، والذي سنح بالبال في هذا المقام أن يقال: إنّ الأنواع المادية، بما هي واقعة في عالم التغير والحركة، متقوّمة بالعدم والحدوث والحركة والكمال، فهي لا محالة لا بد أن يكون لها جهة قوة، وجهة فعلية...[1].اهـ.

قلنا: جهة القوّة (الاستعداد والقابليّة) هي المادة، وجهة الفعليّة هي: الصورة.

الجوهر الثاني: الصورة الجمسيّة.

وتعني ما بها تتحصّل المادة الأولى لتكون بالفعل جسماً مطلقاً، اتصاليّاً امتداديّاً ذا أبعاد متعامدة بالفعل، وأيضاً فهذه الصورة لا وجود لها فعليّاً في هذه النشأة إلاّ متحدّة مع الهيولى الأولى، أو المادة الأولى ما شئت فعبر .

وبرهان وجود الجوهرين أعلاه، ذكره الشيرازي رضي الله عنه في قوله: الحكماء أثبتوا تركب الجسم من الجوهرين الهيولى والصورة[2]، من جهة أنّ في الجسم صورة اتصالية، وفيه أيضاً قوة أشياء أخر[3]، والشيء الواحد البسيط لا يمكن أن يكون فيه فعليّة أمر، وقوة أمر آخر معاً[4]، فلا بد أن يكون مركباً من الجزئين[5]، يكون بأحدهما بالقوة والآخر بالفعل[6]. اهـ.

قلت: وهو برهان قطعي لإثبات الهيولى (=المادة الأولى) وأنّها غير الصورة الجسميّة كما هو واضح، وإلاّ اجتمع النقيضان، الفعلية واللافعليّة .

---

(١) الأسفار ٥: ٢٨٢. دار إحياء التراث العربي، بيروت . الطبعة الثالثة سنة: ١٩٨١م.

(٢) أي **الجسم المطلق**، المتركّب من: **المادة الأولى، والصورة الجسميّة** الاتصاليّة الامتداديّة الأولى .

(٣) لأن يكون جسماً نامياً، إذا كان فيه استعداد لانضمام الصورة النباتيّة (=النامية).

(٤) فالمادة أمرٌ بسيط، تعني القوّة والاستعداد، لا فعليّة لها إلّا بالصورة، وإلّا لزم اجتماع النقيضين، الفعليّة واللافعليّة، أو الماديّة واللامادية ما شئت فعبّر .

(٥) المادة والصورة، فالمادة هي: القوّة والاستعداد، والصورة هي الفعليّة والتحقق.

(٦) كلّ ما عدا المادّة الأولى يطلق عليه مادة ثانية، ابتداءً من الجسم المطلق إلى الحيوان.

الجوهر الثالث: الجسم المطلق.

وهو مجموع المادة الأولى والصورة أعلاه، فالجسم هو: الشيء ذو الأبعاد الثلاثة المتعامدة؛ وأيضاً فإنّ هذا الجسم المطلق وإن كان أوّل الأنواع الماديّة وجوداً، إلاّ أنّه مادّة ثانية لأنواعه ومصاديقه الخارجيّة؛ كالحجر والماء والهواء والشجر والحيوان والإنسان، وهي أشدّ وجوداً منه؛ لذلك قال أرسطو: النوع أحقّ وأولى بأن يوصف جوهراً، من الجنس(١).

فالماء الخارجي مثلاً مادة ثانية(٢) وصورة(٣)، أي: قابليّة الجسم لأن تنضم إليه الصورة المائيّة دون غيرها. والتراب مادة ثانيّة وصورة، أي: قابليّة الجسم لأن تنضم إليه الصورة الترابيّة، وليس كل جسم له هذه القابليّة. والنبات مادة ثانية وصورة، أي قابليّة الجسم المستعد لانضمام صورة النمو إليه، وليس كلّ جسم له هذه القابليّة. والحيوان مادة ثانية وصورة، أي: قابليّة الجسم النامي لأن تنضم إليه صورة الحساس المتحرك بالإرادة، وليس كل جسم له هذه القابليّة، وإنّما خصوص ما كان له استعداد لذلك. والإنسان مادة ثانية وصورة، أي: قابليّة جسم حيواني خاص لأن تنضم إليه الصورة وهي النفس الناطقة، وليس كلّ جسم له هذه القابليّة؛ فمادّة الإنسان الجسم النام الحساك المحرّك بالإرادة ، الذي له استعداد لأن تحلّ فيه خصوص النفس الناطقة.

قال الشيرازي رضي الله عنه: اتفق جمهور الحكماء وأتباعهم على أنّ الجسم، بما هو جسم مطلق، لا وجود له في الأعيان، ولا الجسم المعرى عن كافة الصور الكمالية ممّا يمكن أن يوجد في الخارج(٤).اهـ.

---

(١) انظر المنطق لأرسطو (تحقيق: عبد الرحمن بدوي) ١:٣٨ . دار القلم، بيروت.

(٢) كل ما عدا المادة الأولى يطلق عليه مادة ثانية، والمادة الثانية هيهنا، عين النوع الأول الذي هو الجسم المطلق، وقد يطلق عليه نوع الأنواع، كما أنّ الهيولى الأولى يطلق عليها جنس الأجناس.

(٣) سيأتي أنّ المادة والصورة ، والجنس والفصل، متحدان ذاتاً ، مختلفان اعتباراً ؛ فالجنس هو المادة لا بشرط، كما أنّ الفصل هو الصورة لا بشرط، كما أنّ المادة جنس بشرط لا، والصورة فصلٌ بشرط لا .

(٤) الأسفار ٨: ٧. دار إحياء التراث العربي، بيروت . الطبعة الثالثة سنة: ١٩٨١م.

الجوهر الرابع: النفس.

كالنفس الإنسانيّة الناطقة الدنيويّة، وهي موجود مفارق للجسم ذاتاً، متحدّة معه فعلاً؛ لامتناع تحقق أفعال النفس الدنيويّة إلاّ بالبدن العنصري، وهو جسم مخصوص ملائم للنفس، وهو معنى قول الحكماء: النفس مجرّدة ذاتاً ماديّة فعلاً.

فالنفس الإنسانيّة خارجاً صورة مادتها البدن، وقد بان أنّ المادّة في قولنا: الإنسان مادة وصورة، ليست هي المادة الأولى، التي تعني: القابليّة المحضة لانضمام الصورة الجسميّة الامتداديّة، وإنّما هي المادة الثانيّة، وتعني: خصوص الجسم الحيواني المبهم، الذي له القابليّة لأن تنضم إليه النفس الناطقة (الصورة) ليوجد نوع الإنسان، وسيأتي بيان الفرق بين الجنس والمادة، وأنّ المادة هي الجنس لا بشرط.

الفرق بين المادتين الأولى والثانية أنّ الأولى يمتنع أن توجد الصورة من دونها، بخلاف المادة الثانية فيمكن أن تنسلخ عنها الصورة خارجاً، كما في مفارقة النفس البدن بالموت، وكما في مفارقة النفس النباتية للخشب المقطوع من الشجرة، وسيأتي الكلام.

الجوهر الخامس: العقل.

النفس إذا تنزهت عن ملابسة المادة بقسميها الدنيوي والأخروي، أي: تنزهها عن التعلّق بالأجسام والأبدان الطبيعيّة والمثاليّة، هي عقل.

قال العضد الإيجي: قال الحكماء: الجوهر إن كان حالاً فصورة، وإن كان محلاً فهيولى، وإن كان مركباً منهما فجسم(١)، وإلاّ فإن كان متعلقاً بالجسم تعلق التدبير والتصرف فنفس(٢)، وإلاّ فعقل(٣).

---

(١) وهو الجسم الامتدادي ذو الأبعاد الثلاثة، وهو مجموع الحال والمحل = المادة والصورة.

(٢) لأنّ النفس يمتنع أن تستكمل أفاعيلها إلاّ بالبدن، فإن تحققت غايتها تماماً، خلعت البدن نهائيّاً، وأضحت عقلاً بالفعل، منزهة عن المادة ذاتاً وفعلاً، بعدما كانت مجردة ذاتاً لا فعلاً.

(٣) المواقف(ت: عبد الرحمن عميرة) ٢: ٣٠٧. دار الجيل، بيروت. الطبعة الأولى ١٩٩٧م.

وقال الشيرازي في الأسفار: الأقسام الأولية للجوهر على مذهب أولئك القوم خمسه؛ لأنّه إمّا أن يكون في محل، أو لا يكون فيه، والكائن في المحل هو الصورة المادية، وغير الكائن فيه، إمّا أن يكون محلاً لشيء يتقوم به، أو لا يكون، والأول هو الهيولى، والثاني لا يخلو إمّا أن يكون مركباً من الهيولى والصورة، وهو الجسم، أو لا يكون، وحينئذ لا يخلو إمّا أن يكون ذا علاقة انفعالية بالجسم بوجه من الوجوه(١)، وهو النفس، أو لا يكون وهو العقل(٢).

والأجود في هذا التقسيم أن يقال: الجوهر إن كان قابلاً للأبعاد الثلاثة فهو الجسم، وإلاّ فإنْ كان جزء منه هو به بالفعل، سواء كان في جنسه، أو في نوعه، فصورة، إمّا امتدادية، أو طبيعية، أو جزء هو به بالقوة فمادة، وإن لم يكن جزء منه، فإن كان متصرفاً فيه بالمباشرة فنفس، وإلاّ فعقل(٣).

وذلك لما سيظهر من تضاعيف ما حققناه من كون **الجوهر النفساني الإنساني، مادة للصورة الإدراكية**(٤)، التي يتحصل بها جوهراً آخر كمالياً بالفعل، من الأنواع المحصلة، التي يكون لها نحو آخر من الوجود(٥)، غير الوجود الطبيعي الذي لهذه الأنواع المحصلة الطبيعية(٦).اهـ.

---

(١) لامتناع صدور أفاعيل النفس في هذه النشأة، كإدراك الكليات والجزئيات، من دون بدن وحواس، كما قال تعالى: ﴿ وَاللهُ أَخْرَجَكُمْ مِنْ بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْئًا وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَارَ وَالْأَفْئِدَةَ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ﴾ فالنفس ليست فاعلة فقط ، وإنّما منفعلة أيضاً .

(٢) لكونه جوهراً مجرداً عن المادة بقسميها الطبيعية والملكوتيّة، ذاتاً وفعلاً .

(٣) عالم الفعليّة المنزهّة عن ملابسة المادة والاستعداد والبدن مطلقاً.

(٤) النفس وإن كانت صورة فاعلة تحصّل الجنس وتقوّم النوع، متصرّفة في البدن، إلاّ أنّها أيضاً مادّة مستعدة لأن تتغيّرجوهرياً بآثار أفعالها؛ كقوله تعالى: ﴿آمَنُوا بِرَبِّهِمْ وَزِدْنَاهُمْ هُدًى﴾ .

(٥) كالنوع الملائكي لجعفر الطيّار، الذي هو كمال وارتقاء للنوع الإنساني الطبيعي له، وكذا العكس، كما في قرديّة أصحاب السبت .

(٦) الأسفار ٤ : ٢٤٣ . دار إحياء التراث العربي، بيروت . الطبعة الثالثة سنة: ١٩٨١م.

الزبدة:

الجوهر بأقسامه الخمسة أعلاه، مخلوقٌ قائمٌ بنفسه في الخارج، موجود لا في موضوع، أي: لا يحتاج في وجوده الخارجي إلى موضوعٍ غيره، بخلاف العرض؛ فإنّه يمتنع أن يوجد خارجاً إلاّ في موضوع أو جوهر ما شئت فعبّر.

وننبّه مرّة أخرى إلى أنّ الجوهر، وإن كان قائماً بنفسه، لكنّه موجود بغيره حدوثاً وبقاءً، وليس هذا الغير سوى الموجود بالذات والاستقلال سبحانه وتعالى؛ لذلك فالجوهر بأقسامه الثلاثة أو الخمسة وجود رابط[١]، أي: فقيرٌ محتاج إلى علته، حدوثاً وبقاءً، بل عين الفقر والربط والحاجة؛ إذ لا استقلال بالذات إلاّ للخالق سبحانه..

الزبدة: كلّ ما ذكرناه كان تهيئةً لاستيعاب قول الشيرازي رضي الله عنه: (**الجوهر النفساني الإنساني، مادة للصورة الإدراكية**[٢]، التي يتحصل بها جوهراً آخر كمالياً بالفعل، من الأنواع المحصَّلَة، التي يكون لها نحو آخر من الوجود) ضرورة أنّ تجسّم الأعمال ممتنعٌ إلاّ على القول بماديّة النفس، وأنّ فيها استعداد لأن تفاض عليها الصور الجوهريّة، خيراً أو شرّاً، نتيجة انفعالها بآثار أعمالها وملكاتها.

وقد نبّهنا سابقاً أنّ القول بماديّة النفس، سبق إليه العلامة جلال الدين الدواني، بل الإمام الغزالي بنحو عائم..؛ لكن ما توصّلا إليه ممتنعٌ إلّا على القول بحركة النفس الجوهريّة، وإلاّ على أصالة الوجود التشكيكيّة وغيرها من القواعد التي لم يبرهن عليها تماماً غير صدر المتألهين رضي الله عنه، على ما سيأتي توضيحه.

---

(١) هذا بناء على القول بأصالة الوجود والاشتراك المعنوي، كما هو الحق الحقيق بالاتباع.

(٢) فكما أنّ النفس صورة للمادة (البدن الإنساني) هي أيضاً مادّة..؛ أولاً: لإفاضة الصور الجوهريّة النفسيّة الملكوتيّة، ارتقاءً أو تسافلاً. وثانياً: للإفاضة البدنيّة المثاليّة التي هي رقيقة للنفس المتغيرة جوهريّاً نتيجة انفعالها بآثار أعمالها وملكاتها.

الفرق بين المحل والموضوع !!

مرّ أنّ الجوهر هو: الموجود لا في موضوع. والعرض هو: الموجود في موضوع..؛ لكن قد يتوهّم أنّ حلول الصورة في مادّة، كحلول النفس في البدن، من قبيل وجود الجوهر في موضوع، وهذا خلف كونه لا في موضوع!!.

جوابه فيما ذكر الحكماء كالفخر الرازي (٦٠٦هـ): بأنّ الصورة تارة تكون حآلّة في محلّ وهو المادة، وتارة أخرى في موضوع ليس محلاً، والفرق بينهما أنّ الحال إنْ كان سبباً لوجود المحل، فالمحل يسمّى هيولى، والحال يسمّى صورة، وانْ كان المحل سبباً لوجود الحال، فالمحل يسمّى موضوعاً والحال يسمّى عرضاً؛ فالموضوع والهيولى مشتركان اشتراك أخصّين تحت أعم، وهو المحل، والصورة والعرض يشتركان اشتراك أخصين تحت أعم، وهو الحال[1].

وقال العلامة الحليّ في الكشف: كلّ ممكن موجود، إمّا أن يكون موجوداً لا في موضوع وهو الجوهر، وإمّا أن يكون موجوداً في موضوع وهو العرض، ونعني بالموضوع: المحل المتقوم بذاته المقوّم لما يحل فيه، **فإنّ المحل إمّا أن يتقوم بالحال، أو يقوّم الحال،** إذ لا بد من حاجة أحدهما إلى الآخر، فالأوّل يسمّى المادة والثاني يسمّى الموضوع، والحال في الأول يسمى صورة، وفي الثاني يسمّى عرضاً[2].

وقال الشيرازي (١٠٥١هـ): الحال مفتقر لا محالة إلى محلّه، إمّا في وجود ذاته الشخصية وقوام ماهيته النوعية لذاتها جميعاً، أو في وجود ذاته الشخصية دون حقيقته النوعية، حتى يمكن أن يكون لحقيقته نحو من الوجود مستقلاً بذاته من غير محلّ؛ فالأول يسمّى عرضاً عند الكلّ، والثاني يسمّى عند المحصلّين من المشائين صورة[3].

---

(١) المباحث المشرقيّة١: ١٣٨. منشورات بيدار، قم. الطبعة الثانية ١٤١١هـ.

(٢) كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد: ١١٨. مؤسسة الأعلمي، بيروت.

(٣) الأسفار ٤: ٢٣٢. دار إحياء التراث العربي، بيروت. الطبعة الثالثة سنة: ١٩٨١م.

وقال أيضاً: الجواهر أعمّ، ممّا يكون في محل وممّا لا يكون فيه؛ إذ كلاهما يندرجان تحت معنى الوجود لا في موضوع...، الجوهر إمّا أن يكون في محل أو لا يكون فيه، والكائن في المحل هو الصورة المادية، وغير الكائن فيه إمّا أن يكون محلاً لشيء يتقوم به أو لا يكون، والأول هو الهيولى...»[1].

قال العلامة الحلي(٧٢٦هـ) في الجوهر النضيد: الجوهر إمّا أن يكون محلاً أو لا، فالأول المادة، والثاني إمّا أن يكون حالاً أو لا، والأول الصورة، والثاني إمّا أن يكون مركباً من الحال والمحل أو لا، والأول الجسم، والثاني إمّا أن يكون متعلقاً بالبدن بالتدبير أو لا، والأول النفس، والثاني العقل.

وكلّها جواهر؛ لاشتراكها في كونها موجودة لا في موضوع، وإن كان بعضها موجوداً في محل؛ لأنّه لا يلزم من نفي وجودها في موضوع، نفي وجودها في المحل مطلقاً[2].

الزبدة :

كلٌّ من العرض والصورة حالٌّ في محل هو جوهر، لكن الأوّل موجود في شيء مستغن عنه غير محتاج إليه في وجوده؛ كوجود اللون في الجسم؛ فالجسم لا يزول بزوال اللون؛ فهذا معنى أنّ الجسم موضوع، وأنّ العرض موجود في موضوع .

وأمّا الصورة فهي موجودة في شيء غير مستغن عنها، بل مفتقر إليها في تحصّله؛ لامتناع تحصّل المادّة خارجاً إلاّ بالصورة، فهذا معنى أنّ المادّة محلّ، وأنّ الصورة حالّة فيه؛ فزوال الصورة يعني زوال تحصّل المادة خارجاً.

---

(١) الأسفار ٤: ٢٣٤. دار إحياء التراث العربي، بيروت . الطبعة الثالثة سنة: ١٩٨١م.

(٢) الجوهر النضيد في شرح منطق التجريد: ٢٥. انتشارات بيدار، قم. سنة الطبع ١٣٦٣هـ.

النفس فاعلة ومنفعلة!!

عرفنا فيما سبق بإجمال أنّ النفس أنزلها الله تعالى من العالم الأعلى عالم العقل، إلى عالم الذر؛ رأفة بحالها؛ خشية أن تدعي الربوبيّة فتكفر، ثمّ أنزلها من عالم الذر إلى عالم الدنيا؛ رحمةً بها؛ كيما تستكمل فعليتها؛ لكونها فشلت في اختبار عالم الذر، كما بينا هذا في كتابنا عالم الذر(١).

ومعنى استكمال النفس فعليّتها، حبسها في بدن دنيوي؛ لتعلمَ أنّ الرجوع إلى المحل الأعلى وهو عالم العقل أو الملكوت لا أقل، لا يمكن أن يكون إلاّ بتعب ومشقّة على ما يريد الله تعالى من الطاعات، وقد رسم لها سبحانه صراطاً مستقيماً، عليها انتهاجه لتحقيق غايتها في الرجوع إلى ذلك المحل، الذي أنزلت منه رغم أنفها بسبب فشلها الذريع في اختبار عالم الذر، وتركها الأولى فيما قبله ..

لذلك قال سبحانه: ﴿ **وَاللهُ أَخْرَجَكُمْ مِنْ بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْئًا وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَارَ وَالْأَفْئِدَةَ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ**﴾ وهو صريحٌ أنّ النفس في هذا العالم فاعلة أي فيها قوّة تحصيل العلم، ومنفعلة أي فيها قوّة أن تكون عالمة بعد أن كانت جاهلة، وهو معنى: ﴿**لَا تَعْلَمُونَ شَيْئًا**﴾ أي: لا تعلمون علماً حصولياً كسبياً قبل ذلك.

وقوله تعالى:﴿ **لَا يُكَلِّفُ اللهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا لَهَا مَا كَسَبَتْ وَعَلَيْهَا مَا اكْتَسَبَتْ**﴾ صريحٌ أنّ النفس فاعلة ومنفعلة، ففيها جهتان وحيثيتان..

أمّا كونها فاعلة؛ فلأنّها مؤثرة متصرفة؛ كتصرفها في البدن وبه، تأمره وتنهاه، وهو يطيعها دائماً، خيراً أو شرّاً ، كذا أوجدها الله تعالى حدوثاً وبقاءً.

وأمّا كونها منفعلة؛ فلأنّها متأثرة بنتائج أفعالها التي حققتها بواسطة البدن، خيراً أو شرّاً، ومن انفعالها تأثرها بالتعلم، أو تحول ذاتها إلى ذات خيّرة أو شريرة نتيجة انفعالها بآثار أفعالها، لكن ما علاقة هذا بتمثّل أو تجسّم الأعمال؟!.

---

(١) من مطبوعات العتبة الحسينيّة، قسم الشؤون الدينيّة، شعبة البحوث والدراسات.

قال الشيرازي رضي الله عنه: إنّ الموجودات الجوهريّة، باعتبار التّأثير والتّأثر، ينقسم ثلاثة أقسام: فعّال غير منفعل، ويعبّر عنه اصطلاحاً بالعقول المجرّدة، ومنفعل غير فاعل وهو: الجسم بما هو جسم، أي ذو أبعاد ثلاثة فقط[١]، **ومنفعل فاعل، ينفعل من العقول الفعّالة،** ويفعل في الأجسام المنفعلة، ويسمّى النّفوس والصّور[٢]. اهـ.

فالنفس الإنسانيّة تفعل وتنفعل؛ فزيد الجاهل إذا أمعن النظر في الفقه (=الفعل) تحققت عنده ملكة الفقاهة (=انفعال) لتكون الفقاهة عين ذاته إذا رسخت في النفس، وذاته عين الفقاهة، فيصدق أن نقول: جاء الفقيه، كما يصدق: جاز زيد، أو جاء زيدٌ الفقيه، فكلّه على الحقيقة لا مجاز فيه دون أدنى كلام عند أهل اللسان..؛ هذا معلوم بالوجدان في الصناعات والفنون، أمّا ما نحن فيه؛ فكالآتي:

الأول: النفس تفعل .

خيراً كإغاثة الملهوف، أم شرّاً كالغصب؛ لذلك هي جسمانيّة الحدوث؛ لامتناع صدور جلّ الأفعال عنها في هذه النشأة من دون بدن[٣] .

الثاني: النفس تنفعل .

وهذا مترتب على الأوّل، ترتّباً قهريّاً؛ بداهة أنّ لكلّ فعل آثار باقية في النفس لا تزول، كبكاء الأنبياء على ما تركوه من الأولى إلى يوم القيامة، فهذا معنى انفعالها.

---

(١) وهذا هو الجسم المطلق، المركب من الهيولى (=المادة الأولى) والصورة الامتداديّة المتعامدة، الذي هو مادة ثانية للنوع النباتي، وإنّما خَصّ الشيرازي الجسم المطلق فقط بالانفعال؛ لأنّ الأجسام الأخرى؛ كالجسم المعدني والنباتي والحيواني، فاعلة ومنفعلة، لا منفعلة فقط.

(٢) المبدأ والمعاد(ت:جلال الدين أشتياني): ٢٦١. مكتب الإعلام الإسلامي، قم طبعة ثالثة١٤٢٢هـ.

(٣) فالمقصود بأنّ النفس جسمانية الحدوث، احتياجها إلى البدن لاستكمال فعليتها، وإلاّ فالنفس مجرّدة ذاتاً ؛ وهو معنى قول الحكماء: النفس مجردة ذاتاً لا فعلاً كما بيّنا مراراً.

للنفس فعلان وانفعالان!!

أمّا أنّ للنفس فعلان؛ فلأنّها تارة فاعلة بالبدن، وأخرى من دونه، والكلام هو الكلام في انفعالها؛ كالآتي:

الأول: فعل النفس الحسّي.

كسائر أفعال النفس المتوقفة على واسطة البدن العنصري، كالأكل والشرب والسمع والبصر واللمس والحراثة والجهاد بالسيف ونحو ذلك، كما هو قوله تعالى: **﴿وَاللهُ أَخْرَجَكُمْ مِنْ بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْئًا وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَارَ وَالْأَفْئِدَةَ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ﴾** وغيره من الآيات الصريحة في امتناع أفعال النفس الحسيّة إلاّ ببدن طبيعي دنيوي حسّي، على سبيل الخروج التدريجي السيّال من القوة إلى الفعل.

الثاني: فعل النفس القلبي.

كسائر أفعال النفس المنزهة عن وسيلة البدن؛ كما ورد في موثّق أبي بصير، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «**إنّ المؤمن ليهم بالحسنة ولا يعمل بها، فتكتب له حسنة، وإنّ هو عملها كتبت له عشر حسنات**» والمضمون متواتر عند أهل القبلة سنة وشيعة، والخبر نصٌّ أنّ للنفس فعلين: حسي مادّي بالحواس، وقلبي نفساني بلا حواس.

ولا بأس بالإشارة إلى أنّ حقيقة الإيمان هي الاعقاد بالقلب لاغير، وإنّما أوجب الله تعالى ورسوله وأهل البيت عليهم السلام، الاقرار باللسان لترتّب آثار الإسلام وأحكامه عليه خارجاً، كطهارة سؤره ودفنه في مقابر المسلمين في العبادات، وكصحّة سائر عقوده وإيقاعاته المتوقفة على إسلامه ونطقه وبالشهادتين في المعاملات.

وأمّا ما ورد من أنّ الإيمان هو: اعتقاد بالقلب واقرار باللسان وعملٌ بالأركان، فناظر إلى أكمل مراتبه.

إذا اتّضح هذا، فإنّه يترتّب على فعلي النفس الحسي والقلبي، انفعالان بانا ممّا ذكرنا أعلاه، وهما لمزيد الإيضاح كالآتي:

الأول: الانفعال الحسّي.

أي المترتّب على الحس العنصري والبدن الطبيعي؛ فإنّ النفس تنفعل بالفعل الحسّي قهريّاً، كمن هاجت شهوته للطعام بالنظر إليه، أو بالسماع ، أو بالشم، وأشرف مثال على هذا قوله تعالى: ﴿**إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ إِذَا ذُكِرَ اللهُ وَجِلَتْ قُلُوبُهُمْ وَإِذَا تُلِيَتْ عَلَيْهِمْ آيَاتُهُ زَادَتْهُمْ إِيمَانًا**﴾ وفي المقابل قوله سبحانه: ﴿**وَإِذَا ذُكِرَ اللهُ وَحْدَهُ اشْمَأَزَّتْ قُلُوبُ الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِالْآخِرَةِ**﴾ وإنّما هو انفعال حسّي لكونه مترتباً على السماع المادي الحسّي مثلاً، وقس على ذلك.

الثاني: الانفعال النفسي القلبي.

أي غير المترتّب على واسطة البدن، كمن نوى شرّاً من دون أن يباشره أو يعلنه خارجاً، كما هو حال المنافقين؛ فإنّ النفس تنفعل بمجرّد النيّة، كما في قوله تعالى: ﴿ **أَمْ حَسِبَ الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ أَنْ لَنْ يُخْرِجَ اللهُ أَضْغَانَهُمْ، وَلَوْ نَشَاءُ لَأَرَيْنَاكَهُمْ فَلَعَرَفْتَهُمْ بِسِيمَاهُمْ وَلَتَعْرِفَنَّهُمْ فِي لَحْنِ الْقَوْلِ**﴾ .

وبالجملة: فإنّ تجسّم الأعمال يدور مدار الانفعالين الحسي والقلبي، المترتبين قهراً على قسمي الأفعال القلبيّة والحسيّة، لا الحسيّة فقط.

وقد يقال: وهل البدن فاعلٌ منفعلٌ؟!.

قلنا: لا ريب في أنّ البدن بمعناه الجنسي، فاعلٌ منفعلٌ، لكن بالعرض لا بالذات؛ ضرورة أنّ حقيقة الفعل والانفعال أولاً وبالذات تدور مدار النفس؛ فحقيقة الإنسان نفسه، وما البدن إلاّ آلة، تتنزه عنها النفس نهائيّاً بالموت إذا حققت غايتها الدنيويّة، أو ارتقت إلى عالم العقل كما سيأتي بيانه مفصّلاً.

النفس مادّة وصورة؟!!

قال الصدر الشيرازي رضي الله عنه في العرشيّة: **النفس الإنسانية...، صورة كلّ قوة في هذا العالم، ومادّة كلّ صورة في عالم آخر؛ فهي مجمع بحري الجسمانيات والروحانيات**[1]. اهـ.

قلت: أوجز الشيرازي، بهذا السطر الفخم، أهمّ ما جاءت به حكمته المتعالية في النفس؛ فلله درّه، وعليه أجره، ورفع مقامه، وأجزل ثوابه، على أنّ أبرز ما جاء به، الحركة الجوهريّة التي تعني فيما نحن فيه، أنّ (**النفس الإنسانية صورة كلّ قوة في هذا العالم**) كونها مبدأ كلّ الأفعال والآثار في هذه النشأة (و) أيضاً فالنفس (**مادة كلّ صورة في عالم آخر**) لما فيها من قابليّة (استعداد=مادة) لأن تكون ملكاً من الملائكة، أو تكون قرداً كما في أصحاب السبت، أو شيطاناً كما في إبليس الذي كان من الجن .

بإيجاز: النفس صورة مادتّها البدن الدنيوي؛ لكونها قوّة فاعلة، كما أنّها مادة منفعلة؛ لكونها مستعدّة لأن تكون طوراً آخر من أطوار وجودها، ملكاً أو عقلاً في الارتقاء، وشيطاناً أو قرداً في الخسّة والنزول، وهذه هي صورتها الملكوتيّة .

وربما استعصى فهم هذه المسألة الجليلة على الكثير؛ فالمعروف أنّ النفس صورة فاعلة، مادتها البدن، تأمره فيطيع، وتنهره فينتهي، إذا فارقته بالموت فسد وتلاشى...؛ فهذا وإن كان صحيحاً في هذه النشأة الدنيويّة، إلاّ أنّ الأمر لا يقف على هذا؛ فالنفس أيضاً، مادةٌ؛ لما لها من قابليّة تامّة لأن تفاض عليها الصور الجوهريّة الملكوتيّة من عالم الملكوت الأدنى أو المثال ما شئت فعبّر، بل الملكوت الأعلى إذا أضحت عقلاً بالفعل، أو متحدة مع العقل الفعّال؛ فللنفس جهتان جوهريتان، كالآتي:

---

(١) رسالة الحكمة العرشيّة (تحقيق وتعليق: الدكتور عبد الجواد الحسيني): ١٠٦. دار المعارف الحكميّة. الطبعة الأولى ٢٠١٦م. الاخراج الفني: إبراهيم شحوري.

الجهة الأولى: النفس صورة للبدن العنصري.

الإنسان في عالم الدنيا مركّب بنحو الاتحاد والعينيّة من صورةٌ ومادة، أي: نفسٌ وبدن؛ فالنفس صورة تُحَصِّل البدن، والبدن آلة لها لاستكمال أفاعيلها العنصريّة بوسيلته؛ فالنفس آمرٌ فاعلٌ، والبدن مأمور منفعل، أي: مستعدٌ تماماً لأن يمتثل كلّ أوامر النفس ونواهيها؛ إذ النفس في مرتبتها الدنيويّة عين بدنها خارجاً.

قال ابن سينا: علاقة النفس بالبدن، هي علاقة الاشتغال من النفس بالبدن، حتى تشعر النفس بذلك البدن، **وينفعل البدن**(١) **عن تلك النفس**، وكلّ حيوان فإنّه يستشعر نفساً واحدة، هي المتصرفة والمدبرة للبدن الذي له(٢) .

وقال ابن سينا أيضاً: اعلم أنّ الجوهر، الذي هو الإنسان في الحقيقة، لا يفنى بعد الموت، ولا يبلى بعد المفارقة عن البدن، بل هو باق لبقاء خالقه تعالى؛ وذلك لأنّ جوهره أقوى من جوهر البدن؛ لأنّه محرّك هذا البدن ومدبره ومتصرف فيه(٣).

الزبدة: مبدأ كلّ الأفعال العنصريّة في هذه النشأة، خيراً كانت أم شرّاً، هو النفس، من حيث كونها فاعلة بتوسط البدن العنصري، وهذا معنى أنّها صورة .

قال الشيرازي في الأسفار: **النفس صورة البدن، والبدن مادة له،** كما ذهب إليه المحققون من الحكماء، وصرح به الشيخ وأتباعه، **ثمّ إنّ النفس تتصف بصفات معينة للبدن، وكلّ ما اتصف بصفة معينة لشيء فهو عين ذلك الشيء؛ فالنفس عين البدن؛ أمّا** الصغرى فهي ممّا يعلم كلّ أحد بالوجدان أنّ الذي يشير إليه منه بأنا، هو المتحرك الجالس الآكل الشام الذائق؛ فنقول: أنا أجلس وآكل وأشم وأذوق وغير ذلك، من غير تجوّز واستعارة، وهذه كلّها بخصوصيتها، صفات البدن، وقد اتصفت بها النفس.

---

(١) مرّ أنّ انفعال النفس غير انفعال البدن، وإن كان البدن آلة ظليّة للنفس.

(٢) النفس (الفن السادس من طبيعيات الشفاء): ٢٣٠. طبع باريس ١٩٨٨م.

(٣) رسالة النفس الناطقة لابن سينا: ١١ .نشر مؤسسة هنداوي ٢٠١٧م.تصميم ليلى يسري.

وأمّا الكبرى؛ فلما ثبت في مقامه أنّ الصفة الواحدة المعيّنة لا تقوم بموصوفين؛ **لأنّ العرض وجوده في نفسه، هو بعينه وجوده لموضوعه**، ولا يمكن أن يكون وجودٌ واحدٌ في نفسه، وجوداً لأمرين مختلفين، من غير أن يتحدا بنحو من الوجود، **فثبت أنّ النفس تكون عين البدن؛ فإذا ثبت أنّها عين البدن، ثبت أنّ كلّ صورة عين مادتها**[1]، إذ لا **قائل بالفصل**[2].اهـ.

قلت: ينبغي أن يكون هذا معلوماً ضرورةً لأهل الحكمة والمعقول؛ فحركة البدن وفعله، عين حركة النفس وفعلها، وإلاّ لزم قيام الصفة الواحدة، أي: العرض الواحد كالتعلّم، بموصوفين، أحدهما النفس والآخر البدن، فيكون عندنا شخصان متعلمان هما النفس والبدن، وهذا ممتنع، فتعيّن القول باتحادهما هذا أولاً، وثانياً: ما سيأتي في الحركة الجوهريّة، أنّ فعل البدن، معلول لفعل النفس؛ فتعيّن اتحادهما للسنخيّة، وإلاّ لزم وجود المعلول بلا علّة، أو العرض بلا جوهر.

لكن لا يقف الأمر عند هذا الحدّ؛ إذ النفس مع كونها صورة فاعلة مادتها البدن الدنيوي من جهة، هي أيضاً مادة للصورة الملكوتيّة من جهة أخرى[3].

---

(١) فصورة الكرسي عين مادة الخشب التي تصوّرت بكرسي؛ كما أنّ بدن الإنسان العنصري الآكل الشارب المتحرك المتعلّم، عين نفسه (=صورته).

وقد يقال: كيف تكون النفس عين البدن مع تغايرهما الجوهري التام؟!.

قلنا: هذا هو معنى أنّ النفس (الدنيويّة) جسمانيّة الحدوث؛ فهي عين البدن، والبدن عينها؛ لامتناع وجودها في هذه النشأة إلاّ متحدة ببدن طبيعي، حركاته وسكناته، عين حركات وسكنات نفسه، وأمّا كونه مركباً من جوهرين وجزئين وجوديين مستقلين، مادةً وصورةً، فهذا تحليل عقلي وسيأتي البيان.

(٢) الأسفار ٥: ٢٨٦. دار إحياء التراث العربي، بيروت. الطبعة الثالثة سنة: ١٩٨١م.

(٣) الموجودة في صقعٍ آخر، ونشأة أخرى، وهي نشأة عالم المثال، وسيأتي مزيد بيان.

الجهة الثانيّة: النفس مادّة للصور الملكوتيّة .

مضى قول الدواني(٩١٨هـ) قبله: **فالنفس، كما ظهر، مادّة جميع الصور، وأرض كلّ الحقائق، منها ينبت أصولها، وفيها تنبت فروعها** [١].

وقال الصدر الشيرازي في العرشيّة: **وأمّا مادة تكوّن الأجساد، وتجسّم الأعمال، وتصور النيات في الآخرة، فليست إلاّ النفس الإنسانية**[٢].

وقال في الأسفار: بعض الصور الجسمانية كالنفس، مع كونها طبيعة جسمانية، **فيها قوة أن تصير مادة للصور المجردة، ومتحدة بها، بحيث يكون هي هي**، وقد كانت قبل ذلك هي عين المادة الجسمانية[٣].

وقال رضي الله عنه في أسرار الآيات: كما أنّ الله خلق في هذا العالم، من المادة الجسمانية أنواعاً من الحيوانات، كالسباع والبهائم والوحوش والحيات والعقارب وغيرها، فكذلك يخلق في الآخرة من **المادة النفسانية من الإنسان**، أنواعاً من المخلوقات، كالملك والشيطان والسبع والبهيمة، وكلّ نوع من أنواع الحيوانات، **وهي كلّها مخلوقة من النفس الإنسانية**[٤].اهـ.

فمعنى مادّية النفس: قابليتها التامّة لأن تفاض عليها الصور الملكوتيّة من عالم المثال أو الملكوت الأدنى، نتيجة انفعالها بآثار أفعالها وملكاتها، خيراً أو شرّاً، ارتقاءً أو تسافلاً، كما في استكبار إبليس، الذي أضحى عين ذات إبليس...، وكما في الصورة الملائكيّة المفاضة على من أضحت ملكة الخير عين ذاته ونفسه صلوات الله عليه..

---

(١) رسالة الزوراء للدواني: ٢٥. المطبعة الحسينيّة المصريّة، كفر الطماعين، قريباً من مسجد الحسين عليه السلام . سنة ١٣٢٦هـ. طبع على نفقة حسن حسين البيلاوي بالأزهر الشريف.

(٢) العرشيّة (ت:عبد الجواد الحسيني): ٢٨٣. دار المعارف الحكميّة . الطبعة الأولى ٢٠١٦م.

(٣) الأسفار ٥: ٣٠١. دار إحياء التراث العربي، بيروت . الطبعة الثالثة سنة: ١٩٨١م.

(٤) أسرار الآيات(ت: خواجوي):١٤٤. انتشارات أنجمن إسلامي، إيران . سنة ١٤٠٢هـ.

يقول السيد الطباطبائي في نهاية الحكمة: المراد بكون **النفس مادة للصور المعقولة، اشتداد وجودها المجرد**[١]، من غير تغير وزمان، باتحادها بالمرتبة العقلية التي فوق مرتبة وجودها بإضافة المرتبة العالية...، وبالجملة: **مادية النفس للصور المجردة المعقولة، غير المادية بالمعنى الذي في عالم الأجسام نوعاً**[٢].

قوله الشريف: **(مادية النفس للصور المجردة المعقولة، غير المادية بالمعنى الذي في عالم الأجسام)** يلزم أن يكون واضحاً إذ أنّ الماديّة الدائرة مدار النفس على نوعين مختلفين، في مرتبتين وجوديّتين..

أدناها: خروج أفعال النفس من القوّة إلى الفعل خروجاً تدريجيّاً سيّالاً بواسطة البدن الدنيوي، كما في عامّة أفعال النفس العنصريّة بواسطته في هذه النشأة، وهذا هو مقصود الطباطبائي بقوله الشريف: **(المادية بالمعنى الذي في عالم الأجسام)**.

الثانية: الارتقاء من الفعليّة إلى ما هو أشدّ فعليّة، وهو في فرض ارتقاء النفس الكاملة، من الكمال إلى الأكمل، وهذا لا يكون غالباً إلاّ بعد الموت، ومن ذلك قوله تعالى: ﴿لِيَجْزِيَهُمُ اللهُ أَحْسَنَ مَا عَمِلُوا وَيَزِيدَهُمْ مِنْ فَضْلِهِ﴾ ضرورة أنّ هذه الزيادة ليست خروجاً من القوّة إلى الفعل، وإنّما من الكمال والفعليّة إلى ما هو أكثر كمالاً وأشدّ فعليّة؛ وهو مقصود الطباطبائي في قوله: **(مادية النفس للصور المجردة المعقولة)** فاحفظ هذا، فإنّ الحكماء قبل الشيرازي رضي الله عنه عجزوا تماماً عن إثبات استكمال النفس الناقصة فعليّتها بعد الموت ومفارقة البدن، وستأتي الإشارة..

لذلك قال في النهاية أيضاً: **الانفعال والقبول هناك، غير الانفعال والقبول المبحوث عنه في الأجسام**؛ فانفعال العقل وقبوله الوجود ممّا فوقه، ليس إلاّ مجرد وجوده الفائض عليه، من غير سبق قوة واستعداد يقرّب موضوعه من الفعلية، وإنّما العقل يفرض للعقل ماهية يعتبرها قابلة للوجود والعدم، فيعتبر تلبسها بالوجود قبولاً

---

(١) تعبير آخر للحركة الجوهريّة بمعنى التغيّر الاشتدادي من الفعليّة إلى ما هو أشد فعليّة.

(٢) نهاية الحكمة(ت: عبد الله نوراني): ١٠٢. النشر الإسلامي، قم. طبع سنة ١٤٠٤هـ.

وانفعالاً؛ فالقبول كالانفعال مشترك بين المعنيين، والذي يستلزم التركب هو القبول بمعنى: الاستعداد والقوة السابقة، دون القبول بمعنى فيضان الوجود؛ **فالعقل يفعل بعين ما يقبل وينفعل به**(١).اهـ.

وقال الشيرازي رضي الله عنه في العرشيّة: الفرق بين النفس والهيولى بأمور منها: أنّ الهيولى وجودها بالقوة من كلّ وجه، لا تحصّل لها في ذاتها إلاّ بالصور الجسمانية، بخلاف النفس، فإنّها كانت في ذاتها موجودة بالفعل وجوداً جوهرياً حساساً، وكانت أولاً صورة لهذا البدن العنصري، **فصارت مادة أخروية لصورة أخروية**، يتّحد بها ضرباً من الاتحاد؛ **فهي صورة الماديات الدنيوية، ومادة الصوريات الأخروية** المنفوخة فيها بإذن الله: ﴿يَوْمَ يُنْفَخُ فِي الصُّورِ فَتَأْتُونَ أَفْوَاجاً﴾ لاختلاف أنواعها في الآخرة، ومنها أنّ **النفس مادة روحانية لطيفة لا تقبل إلاّ صوراً لطيفة غيبية**، لا تدرك بهذه الحواس، بل **بحواس الآخرة**(٢). اهـ.

قلت: أجاد وأفاد رضي الله عنه .

وقال رضي الله عنه في مفاتيح الغيب: **ممّا يدل على أنّ النفس التي هي صورة الإنسان، جسمانية الحدوث وروحانية البقاء**، ما سلفت إليه الإشاره من أنّ العقل المنفعل من الإنسان، هو آخر المعاني الجسمانية، وأوّل المعاني الروحانية؛ **فنفس الإنسان كأنّها صراط ممدود بين العالمين فهي صورة الحيوانية ومادة المَلَكِية**(٣)، من شأنها أن يتصور بصورة الملائكة، ومتى عدلت عمّا هو بها أليق، وهي به أحق من الارتقاء إلى منازل الملائكة العلويين، فيخرج من صورة الإنسانية، وتفوتها صورة الملكية بأعمالها، إمّا

---

(١) نهاية الحكمة(ت: عبد الله نوراني): ١٠٢. النشر الإسلامي، قم. طبع سنة ١٤٠٤هـ.

(٢) العرشيّة (ت: الدكتور عبد الجواد الحسيني): ٢٠٣. دار المعارف الحكميّة . طبعة أولى ٢٠١٦م.

(٣) اقتصاره على الملكيّة؛ لأنّها أعلى مرتبة للنفس عند الارتقاء، ويقابلها الشيطانيّة، وما بينهما كثير .

صورة شيطانية[١] إنْ كان الغالب عليها المكر والجربزة، أو سبعية إنْ كان الغالب عليها قوة الغضب، أو بهيمية إنْ كان الغالب عليها قوة الشهوة، فبقيت في سعير النيران محرقة بنار الكفر أو نار الغضب أو نار الشهوة، غير منورة بنور الإيمان، ولا مرتفعة إلى درجات الجنان؛ **فالنفوس الإنسانية بحسب أوّل حدوثها صورة نوع واحد هو البشر، ومادة أشياء كثيرة أخروية،** ثمّ إذا خرجت من القوة البشرية والعقل الهيولاني إلى الفعل، تصير أحد أنواع، كثيرة من أجناس الملائكة، والشياطين، والسباع، والبهائم، بحسب نشأة ثانية [٢].اهـ.

قلت: قوله الشريف رضي الله عنه: (**بحسب نشأة ثانية**) عالم المثال والملكوت، ولا تتوهمنّ أنّ هذا لن يحدث إلاّ بعد الموت؛ لما اتّضح في فصل سابق، أنّه حادثٌ واقعٌ متحقق الآن، غاية الأمر هو منحجبٌ عن أغلب الخلق المحبوس في زنزانة المادة الدنيويّة والحجب الماديّة الفانية.

وأيضاً لأنّ أغلب الخلق من الجن والإنس، لم يصل إلى مرتبة الملكة المانعة من عدمها؛ فأغلبهم كما قال سبحانه: ﴿**وَآخَرُونَ اعْتَرَفُوا بِذُنُوبِهِمْ خَلَطُوا عَمَلًا صَالِحًا وَآخَرَ سَيِّئًا عَسَى اللهُ أَنْ يَتُوبَ عَلَيْهِمْ إِنَّ اللهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ**﴾ أي: ما زال في نفوسهم استعداد للترقي أو التسافل، كما في النفوس الناقصة والمتوسطة بعد الموت، وسيأتي مزيد كلام وبيان وبرهان.

---

(١) هي أسفل مرتبة وجوديّة للنفس عند التسافل، وهو فيما إذا صارت ملكة الشرّ، هيئة راسخة ممتنعة الزوال، تكون عين الذات الشريّة على التشكيك، كلّ شرير من الإنس والجنّ بحسبه.

(٢) مفاتيح الغيب: ٦٤٠. مؤسسة الأبحاث الثقافية، طهران، الطبعة: الأولى، ١٤٠٤ هـ.

كلمات جامعة لصدر المتألهين!!

قال رضي الله عنه في مفاتيح الغيب: اعلم أنّ حشر الخلائق على أنحاء مختلفة، على حسب أعمالهم وملكاتهم...، ولما كان تكرر الأفاعيل يوجب حدوث الأخلاق والملكات، **ولكل صفة وملكة تغلب على الإنسان، تتصور في الآخرة بصورة تناسبها**[1]، ولا شك أنّ أفاعيل الأشقياء المتوقفين، بحسب هممهم القاصرة عن الارتقاء إلى عالم الملكوت، في البرازخ الحيوانية، فلا جرم تكون تصوراتهم مقصورة على أغراض حيوانية تغلب على نفوسهم، فيحشرون على صور تلك الحيوانات في الدار الآخرة...، وهكذا يتمثّلون بصورهم الحقيقية الأخروية لأهل الكشف والشهود في هذه النشأة؛ لظهور سلطان الآخرة على باطنهم[2].اهـ.

وقال في أسرار الآيات: تكرّر الأفاعيل من الإنسان يوجب حدوث ملكات وأخلاق في نفسه، وكلّ ملكة وصفة تغلب على جوهر النفس يتصور النفس في القيامة بصورة تناسبها، ولا شك أنّ أفاعيل الأشقياء المدبرين المردودين إلى أسفل سافلين، بحسب هممهم القاصرة عن الارتقاء إلى جهة عليين، مقصور على أغراض بهيمية أو سبعية غلبت عليهم شقوتهم، ونفوسهم مردودة في البرازخ الحيوانية، فيحشرون على صور تلك الحيوانات في الدار الآخرة، **فإنّ حقيقة كلّ نوع ليست مادتها، بل صورتها التي هي بها بالفعل**، سواء كانت بلا مادة[3] أو في مادة، وسواء كانت المادة من هذا العالم أو من عالم آخر[4].

---

(١) هذا موجز القول بتجسم الأعمال ؛ إذ هو في الحقيقة تجسم ملكات، من حيث كون النفس مادة.

(٢) مفاتيح الغيب: ٦٤٠. مؤسسة الأبحاث الثقافية، طهران، الطبعة: الأولى، ١٤٠٤ هـ.

(٣) كالصور الجوهريّة للملائكة المقربين .

(٤) كالمادة الأخرويّة، التي لا تعني الخروج التدريجي السيّال من القوّة إلى الفعل، وإنّما الاستعداد لتلقي الإفاضات الإلهيّة الدفعيّة، كما في إفاضة الله تعالى النعيم على أهل الجنّة آناً فآن، حدوثاً وبقاءً.

فصورة البهيمية أو السبعية إذا حصلت في قابلية النفس، ورسخت فيها، صارت بهيمة أو سبعاً بحسب الباطن، وسيبرز في الآخرة عند كشف الغطاء ويحشر فيها كذلك كما في قوله: ﴿وإِذَا الْوُحُوشُ حُشِرَتْ﴾ وفي الحديث «يحشر بعض الناس على صورة يحسن عندها القردة والخنازير» وبالجملة يحشر الخلائق على صور ضمائرهم ونياتهم، وعليه يحمل معنى التناسخ الوارد في لسان الأقدمين[1].اهـ.

وقال في الأسفار: الإنسان نوع واحد متفق الأفراد في هذا العالم، وأمّا في النشأة الآخرة، فأنواعه متكثرة كثرة لا تحصى؛ **لأنّ صورته النفسانية هي مادة قابلة**[2] **لصورة أخروية شتى، بحسب هيئات وملكات مكتسبة**، ألبسها الله يوم الآخرة بصور تناسبها، فيحشر إليها وبها، كما قال تعالى: ﴿يَوْمَ يُنْفَخُ فِي الصُّورِ فَتَأْتُونَ أَفْواجاً﴾ فحشر الخلائق مختلفة الأنحاء حسب الأعمال والملكات والآراء...، وبالجملة: كل أحد إلى غاية سعيه وعمله، وإلى ما يحبه ويهواه، حتى أنّه لو أحب أحد حجراً لحشر معه لقوله تعالى: ﴿إِنَّكُمْ وما تَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ الله حَصَبُ جَهَنَّمَ﴾ ...[3] .

وقال أيضاً: **فالأبدان الأخروية عين النفوس**[4]، بخلاف هذه الأبدان الدنيوية[5].

قلت: ليس في عبائره الشريفة أعلاه، ما يحتاج إلى بيان كثير في كون النفس بالنسبة لهذه النشأة (=الدنيا) صورة مادتها البدن، وبالنسبة للنشأة الأخرى (=الآخرة) مادة صورتها الأبدان الأخروية، وإن شئت قلت مادة لجلباب النفس المسانخ لتغيرها الجوهري خيراً أو شرّاً ، وقد يظهر نادراً لأهل الدنيا كما في قرديّة أصحاب السبت.

---

(١) أسرار الآيات(ت: خواجوي):١٨٨ . انتشارات أنجمن إسلامي، إيران . سنة ١٤٠٢هـ.

(٢) بيّنا هذا كثيراً؛ فالنفس مادّة مستعدة للإفاضة الملكوتيّة، روحاً وبدناً، إذا انفعلت بآثار أعمالها.

(٣) الأسفار ٩: ٢٢٥. دار إحياء التراث العربي، بيروت . الطبعة الثالثة سنة: ١٩٨١م.

(٤) لكون الأبدان الأخرويّة ظلٌّ ورقيقةٌ للنفس المنفعلة بآثار ملكاتها وأفعالها.

(٥) الأسفار ٩: ١٨٤. دار إحياء التراث العربي، بيروت . الطبعة الثالثة سنة: ١٩٨١م.

وجود الشيء خارجاً بصورته لا بمادته

قال الشيرازي: **وجود الشيء في كلّ نشأة إنّما يكون بصورته، لا بهيولاه** لكن قد علمت أنّ بعد هذه النشأة التعلّقية المتجددة الكائنة الفاسدة[١]، عالمان صوريان مستقلان باقيان غير داثرين:

أحدهما: دار المعقولات. والثاني: دار المحسوسات الصرفة، التي لا مادة لها، ولا حافظ إيّاها إلاّ النفس؛ لأنّ وجودها وجود إدراكي، وهو نفس محسوسيتها، والمحسوس بما هو محسوس، وجوده بعينه وجوده للجوهر الحاس[٢]، وهو النفس؛ فالنفس هي الحافظة والمبقية للصور الحسية هناك من غير مادة[٣].

قال ملا هادي السبزواري(١٣٠٠هـ): القلب المعنوي[٤]، مادة للصور المجردة العقلية، كما أنّ المواد الجسمانية مادة للصور الوضعية الحسية، **والمادة أينما كانت لا قوام لها الاّ بالصورة**[٥].

قوله الشريف: (**والمادة أينما كانت، لا قوام لها الاّ بالصورة**) لأنّ المادّة مبهمة على أيّ فرض أخذت؛ فلا تعيّن لها خارجاً ولا تحصّل ولا تقوّم إلاّ بالصورة في النشأتين.

وقد يقال: كيف نتصوّر أنّ النفس مادّة مبهمة مع أنّها عين التحصّل والفعليّة؟!.

قلنا: باختلاف جهات تعلّق النفس وحيثيّات وجودها، كالآتي:

---

(١) نشأة تعلّق الصور بالمواد، والنفوس بالأبدان، بمعنى الخروج التدريجي من القوّة إلى الفعل.

(٢) تقدّم في فصلٍ سابق أنّ بدن المثال لكلّ نفس، إنّما هو ظل ورقيقة ورابط لحقيقة النفس.

(٣) الأسفار ٩: ١٤٧ . دار إحياء التراث العربي، بيروت . الطبعة الثالثة سنة: ١٩٨١م.

(٤) يقصد بالقلب المعنوي: النفس الناطقة، قبال القلب الصنوبري المادي. وقد اتضح سابقاً معنى أنّ النفس مادّة؛ فهي كذلك لما لها من استعداد وقابليّة لأن تفاض عليها الصور الملكوتيّة، خيراً أو شرّاً، حسب الملكات المكتسبة في هذه الدار بواسطة البدن العنصري .

(٥) شرح الأسماء الحسنى: ١٤١ . منشورات مكتب بصيرتي، قم . طبعة حجريّة.

الجهة الأولى : النفس صورة للبدن الطبيعي.

وهذا معنى أنّ النفس جسمانيّة الحدوث؛ فيتمنع في هذه النشأة أن تفعل أفاعيلها العنصريّة من دون بدن طبيعي تحصّله وتصوّره وتعيّنه؛ فيمتنع أن يتعيّن البدن خارجاً ؛ لتصدر عنه أفعال النفس إلاّ بحلولها فيه واتحادها معه، فهذا معنى أنّها صورة.

الجهة الثانية: النفس مادّة.

بمعنى أنّ في النفس استعداداً، نتيجة انفعالها بآثار أعمالها، لأن يفاض عليها نفساً أخرى تكون هي صورتها، كالروح الملائكيّة لجعفر الطيّار؛ فملائكيّة جعفر صورة لمادّية نفسه الإنسانيّة.

الزبدة: الصورة الملكوتيّة التي بها قوام النفس من حيث هي مادّة، ليست بدن المثال فقط كما ربما يتوهّم، وإنّما هي النفس المفاضة على النفس الإنسانيّة المستعدّة لتلكم الإفاضة، وما بدن المثال إلاّ ظل ورقيقة لهذه النفس المتغيرة جوهريّاً بالإفاضة.

فمادّية النفس الخيّرة، كاستعداد نفس جعفر الطيّار للملائكيّة، أمرٌ مبهم بالقوّة، لا تعيّن لملائكيّته فعلاً إلاّ بما أفيض على نفسه الإنسانيّة من الصورة (الروح الملائكيّة) من عالم الملكوت، سواء تعلّقت ببدن مثالي كما هو الأظهر[1]، أم لا.

وكذا مادّية النفس الإنسانيّة لقرديّة أصحاب السبت؛ فهي مبهمة لا تعيّن لها في الخارج إلاّ بالصورة القرديّة، أي النفس القرديّة المفاضة على نفوسهم العاتية من عالم الملكوت، وأمّا أبدانهم المترتبة قهراً على ذلك، فليست إلاّ ظلال ورقائق لنفوسهم المتغيّرة جوهريّاً إلى قرديّة بملكة العتو الراسخة..

---

(١) الأظهر الأقوى حسب القواعد، أنّ ملائكيّة جعفر الطيّار من قسم ملائكة التدبير المتمثلين بأجسام مثاليّة؛ كأبدان ملائكة التدبير في الجنّة، أو ملائكة التدبير الدنيوي، ولعلّ في قول النبيّ صلى الله عليه وآله، أوكما قال: «**إنّ الله تعالى أعطاه جناحين...**» تنبيه وإشارة على ذلك؛ فإنّ أقلّ ما عند الملائكة المقربين، المنزهين عن بدن المثال، سبعون ألف جناح؛ والله أعلم .

وقد أوجز الشيرازي كلّ هذا في قوله الشريف: (**النفس ...، صارت مادة أخروية لصورة أخروية**) نفسيّة أولاً وبدنيّة رقيقة لها ثانياً (**يتّحد بها ضرباً من الاتحاد**) اللزومي، كنسبة الفعل إلى الفاعل، عين الفعليّة، لا المقبول إلى القابل كما في اتحاد النفس مع البدن الدنيوي الذي يعني الخروج التدريجي السيّال من القوة إلى الفعل.

الجهة الثالثة: النفس صورة ملكوتيّة.

وهي عين النفس بعد الإفاضة خيراً أو شرّاً، كنفس جعفر الملائكيّة ارتقاءً، أو النفس القرديّة لأصحاب السبت تسافلاً.

وقد تقول: ما حكم بدن المثال للنفس الملكوتيّة القرديّة مثلاً ؟!.

قلنا: مرّ أنّه ظلٌّ ورقيقةٌ ووجودٌ رابطٌ للنفس الملكوتيّة، يتعيّن على النفس، بما هي نفس ملكوتيّة أن تتحد معه لتفعل أفاعيلها الملكوتيّة، وقد مضى بيان هذا تحت عنوان الأعضاء الملكوتيّة.

قال الشيرازي: البدن الأخروي ينشأ من النفس، بحسب صفاتها (=ملكاتها) لا أنّ النفس تحدث من المادة[١]، بحسب هيئاتها واستعداداتها كما في الدنيا[٢].

الحاصل: النفس من حيث هي مادة منفعلة بآثار أفعالها، مادة مستعدة لإفاضتين:

الإفاضة الأولى: الإفاضة النفسيّة، من عالم الملكوت، وهذه هي الصورة لماديّة النفس الدنيويّة المنفعلة بآثار أفعالها؛ يترتّب عليها قهراً إفاضة ثانية، وهي الإفاضة البدنيّة المثاليّة. مجموع الإفاضتين، لازم، وهو على قسمين: فإمّا متزلزل ليس أبديّاً، وإمّا مستقر أبدي، تبعاً لكون الملكة مانعة من عدمها أو لا، على ما فصلناه سابقاً.

---

(١) وهذا معنى أنّ النفس جسمانيّة الحدوث في هذه النشأة.

(٢) الأسفار ٩: ٢٠٠. دار إحياء التراث العربي، بيروت. الطبعة الثالثة سنة: ١٩٨١م.

خلاصة ما تقدم

النفس في نشأة الدنيا، قبل الموت، صورة مادتها البدن الطبيعي، لكن ليس هذا كل شيء، فللنفس في هذه النشأة، جهة ارتباط بعالم الملكوت، من حيث كونها مادة للصور الملكوتيّة..؛ فثمة جهات:

الجهة الأولى: صورة للمادة الدنيويّة .

فلولا النفس لما تحصّلت المادّة الحيوانيّة خارجاً، لتكون بدناً إنسانيّاً مستعدّاً لأن تتحد معه النفس؛ لتستكمل فعليّتها وتفعل أفاعيلها العنصريّة بواسطته، فهذا معنى أنّها صورة، وأنّها جسمانيّة الحدوث.

الجهة الثانية: مادّة للصور الأخرويّة.

في النفس قابليّة واستعداد، إذا انفعلت بآثار أفعالها، لأن يفيض الله تعالى عليها:

أولاً: صوراً (=أرواحاً=نفوساً) ملائكيّة أو شيطانيّة، خيراً أم شرّاً، وقد عرفت أنّ هذا مترتب على ماديّتها، أي: استعدادها الناتج عن انفعالها بآثار أعمالها الدنيويّة.

ثانياً: أبداناً مثالية مسانخة للنفوس المفاضة، مترتبة عليها قهراً، كما أراد الله.

فهذا ما ترتب على فعل وانفعال وماديّة النفس، وهو مقصود أهل الحكمة من أنّ النفس مادّة لتحصيل الصور الملكوتيّة التي هي من صقع عالم المثال، أو عالم الصورالمعلّقة، مع أنّها في هذه النشأة صورة للمادة الحيوانيّة أي البدن الحيواني؛ كيما تستكمل فعليّتها وتحقق غايتها بواسطته؛ فلا تستطيع أن تفعل أيّ فعلٍ عنصري إلاّ بالبدن؛ فغرض قوله تعالى: ﴿ لِيَبْلُوَكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا﴾ ممتنع التحقق في هذه النشأة، من دون بدن يكشف عن حيثيّة النفس المطيعة الخيّرة، أو العاصية الشريرة.

قال الشيرازي رضي الله عنه في الأسفار: النفس ذات جهتين جهة عقلية فعلية[1]، وجهة طبيعيّة انفعالية[2]، فهكذا يكون حالها بحسب فعل الطاعات والمعاصي، المؤدية للصور الحسنة والقبيحة في الدار الآخرة عند **تجسم الأعمال**، فيتنعم بإحداهما، ويتعذب بالأخرى، وتانك الجهتان المصححتان لكون النفس فاعلة لشيء ومنفعلة عنه، هما موجودتان في النفس... [3].اهـ.

الجهة الثالثة: عينيّة الصورة للمادة.

أي: اتحادهما، وهذا ما نص عليه **الشيرازي** قال: **فثبت أن النفس يكون عين البدن؛ فإذا ثبت أنّها عين البدن، ثبت أنّ كلّ صورة عين مادتها، إذ لا قائل بالفصل**[4].اهـ.

القول بالعينيّة والاتحاد العيني بين النفس والبدن واجبٌ في النشأتين، أمّا في الدنيا فهي عين بدنها الدنيوي، وأمّا في الآخرة فهي، بعد خلعها بدنها الطبيعي العنصري، عين بدنها المثالي؛ فإذا تنزهت عنهما بالكليّة فهي عقل فعّال أو مرتبة من مراتبه الطوليّة التي لا يعلم عددها إلاّ الله تعالى؛ ضرورة أنّه سبحانه كلّ يوم في شأن، وقد مضى بيان هذا ويأتي مزيد.

---

(١) ضرورة أنّ منشأ صدورالأفعال الاختياريّة في المكلّف، جنّاً كان أم إنساناً، هو العقل، بمعنى أنّ المكلّف قادرٌ أن يفعل وأن لا يفعل مختاراً، وما البدن إلاّ تابعٌ مأمور من هذه الجهة ؛ لذلك قال النبي عليه السلام: (الأعمال بالنيات) فهذه هي الجهة العقليّة الفاعليّة الفعليّة للنفس .

(٢) وهذا وجداني ضروري؛ فلكلّ فعل اختياري للنفس آثر باق في النفس، وهذا هو انفعالها .

(٣) الأسفار ٥: ٤٣. دار إحياء التراث العربي، بيروت . الطبعة الثالثة سنة: ١٩٨١م.

(٤) الأسفار ٥: ٢٨٦. دار إحياء التراث العربي، بيروت . الطبعة الثالثة سنة: ١٩٨١م.

أصالة الوجود واعتباريّة الماهيّة!!

قال الشيرازي رضي الله عنه: تعدد المعاني والماهيات إنّما يكون بالوجود، وتعدّد الوجود بنفسه، كما يعرفه الراسخون في العلم، **وحرمت هذه المعرفة على غيرهم**[١].اهـ.

لكي تعي جلالة قوله الشريف: **(وحرمت هذه المعرفة على غيرهم)** عليك أن تعرف أنّ المعاد الجسماني، بل الأمر بين الأمرين و...، التي هي الحد الفاصل بين الأشاعرة والمعتزلة والإماميّة مبتنية تماماً على أصالة الوجود التشكيكيّة، وفي هذا قال الشيرازي رحمه الله: الأصول التي يحتاجها لاثبات المعاد الجسماني:

الأصل الأوّل: أنّ الوجود في كلّ شيء هو الأصل في الموجودية، والماهية تبع له، **وأنّ حقيقة كلّ شيء هو نحو وجوده الخاص به**، دون ماهيته وشيئيته، وليس الوجود كما زعم أكثر المتأخرين أنّه من المعقولات الثانية والأمور الانتزاعية[٢]، التي لا يحاذي بها أمر في الخارج، بل حق القول فيه أنّ يقال: إنّه من الهويات العينية... .

الأصل الثاني: **أنّ تشخص كلّ شيء، وما يتميز به، هو عين وجوده الخاص وأنّ الوجود والتشخص متحدان ذاتاً، متغايران مفهوماً واسماً**، وأمّا المسمّى عند القوم بالعوارض المشخصة[٣]، فليست إلّا أمارات ولوازم للهوية الشخصية الوجودية، لا بأعيانها وأشخاصها، بل على سبيل البدلية في عرض يكون لها من حد إلى حد، فيتبدل كثير منها بل كلّها[٤]، والشخص هو هو بعينه[٥].اهـ.

---

(١) الأسفار ٤: ٢٦٩. دار إحياء التراث العربي، بيروت. الطبعة الثالثة سنة: ١٩٨١م.

(٢) الاعتباريّة كما تزعم أصالة الماهيّة؛ فإنّ مفهوم الوجود معقول أوّلي؛ لأنّه معقول بنفس ذاته.

(٣) الجوهريّة والعرضيّة، كالسمنة ولون الجلد في أفراد الإنسان مثلاً.

(٤) كما في عينيّة زيد، وأنّه وحدة واحدة، في الشباب والهرم، وسيأتي هذا في فصل الحركة الجوهريّة.

(٥) الأسفار٩: ١٨٥. دار إحياء التراث العربي، بيروت. الطبعة الثالثة سنة: ١٩٨١م.

قلنا: أصالة الوجود مبتنية على فهم أمور.

الأمر الأوّل: مفهوم الوجود معقول أوّلي.

بداهة أنّه معقول بنفس ذاته، لا أنّه منتزع عن غيره كما تزعم أصالة الماهيّة القائلة بأنّه معقول ثانوي منتزع عن الماهيّات الخارجيّة.

قال الخواجة الطوسي: (**الماهيّة مشتقة عمّا هو، وهو ما به يجاب عن السؤال بما هو؟!. وتطلق غالباً على الأمر المتعقل**[١]**، ويطلق الذات والحقيقة عليها مع اعتبار الوجود، والكلّ من ثواني المعقولات**[٢]).

قال العلامة الحلّي (٧٢٦هـ) شارحاً: في الماهية والحقيقة والذات..؛ أمّا الماهية فهي لفظة مأخوذة عن (ما هو؟!.) وهو ما به يجاب عن السؤال بما هو، فإنّك إذا قلت: ما هو الانسان، فقد سألت عن حقيقته وماهيته.

فإذا قلت: حيوان ناطق، كان هذا الجواب هو ماهية الانسان، وهذه اللفظة، أعني الماهية، إنّما تطلق في الغالب من الاستعمال على الأمر المعقول، وإذا لحظ مع ذلك الوجود، قيل له: حقيقة وذات، والماهية والحقيقة والذات من المعقولات الثانية، العارضة للمعقولات الأولى، فإن حقيقة الانسان – أعني: الحيوان الناطق- معروضة لكونها ماهية وذاتاً وحقيقة، وهذه عوارض[٣] لها[٤].اهـ.

---

(١) وأحياناً تطلق على الوجود المتعيّن المتشخص خارجاً، كما في قولنا: زيد إنسان .

(٢) فالماهية من المعقولات الثانيّة، كونها عارضة على المعقولات الأوليّة؛ كالإنسان، أو النبات، أو الفرس، أو الحجر، أو المعدن .

(٣) العارض على الشيء قد يكون عرضاً، كعروض اللون الأبيض على الجسم في قولنا: اللبن أبيض، وقد يكون جوهراً كعروض الجوهر على الجوهر كما في قولنا مثلاً: الإنسان حيوان ناطق .

وفيما نحن فيه، فإنّه من عروض الجوهر على الجوهر؛ ضرورة أنّ كلّيات الجواهر جواهر؛ لذلك يعبر عنها بالذاتيات، فالذاتي من المعقولات الثانية.

(٤) كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد: ٦٨ . مؤسسة الأعلمي، بيروت.

قلت: ربما بان ممّا مضى أنّ مفهوم الوجود من المعقولات الأولى؛ لأنّه بديهي معقول بنفس ذاته، لا بتوسّط شيء آخر.

قال الشيرازي رضي الله عنه في هذا: اعلم أنّ للوجود صورة في الخارج، وليس مجرد معنى مصدري انتزاعي، **كما يقوله الظالمون؛ إذ لا شكّ أنّ للأشياء حقائق، وحقيقة كلّ شيء هي: وجوده الذي يترتب عليه أحكامه المخصوصة، وآثاره المطلوبة منه.** وكون الشيء ذا حقيقة معناه أنّه ذا وجود، فحينئذ **لا بد أن يكون في الأعيان ما يصدق عليه هذا المعنى، وليس مصداقه نفس المهيّة من حيث هي(الكلي الطبيعي)**[1].

الأمر الثاني: مفهوم الوجود مشترك معنوي.

بداهة أنّه يعني: الشيئيّة الطاردة للعدم، وهذا المعنى الواحد، يشترك فيه الخالق والمخلوق باتفاق؛ فإنّ تقسيم الوجود إلى واجب وممكن، والممكن إلى جوهر وعرض، والجوهر إلى هيولى وجسم ونفس وعقل، ممتنعٌ إلاّ على وحدة المعنى في الجميع.

قال السيد الداماد رضي الله عنه: **الوجود بالنسبة إلى الوجودات الممكنة المتحققة في الخارج، لا يخلو من أن يكون لفظيّاً أو معنويّاً، والأوّل باطل، على ما ثبت بالبرهان أنّ الوجود مشترك معنوي...، كلّ أمرٍ يكون له الوجود والتعيّن في مرتبة الذات بالبديهة، يكون واجب الوجود بالذات...، ولهذا تكون عينيّة التشخّص وعينيّة الوجود من خواص الواجب جلّ شأنه**[2].اهـ.

وقد تقول: كيف يلتئم هذا مع قول الداماد بأصالة الماهيّة؟!.

قلنا: مفهوم (=معنى) الوجود عند الداماد القائل بأصالة الماهيّة معقول ثانوي اعتباري، لكونه منتزعاً عن الماهيّات الخارجيّة؛ فلولا أنّ الله تعالى أفاضها لامتنع انتزاع معنى الوجود الواحد عنها.

---

(١) تفسير القرآن(ت: محمد خواجوي)١: ٤٦. مطبعة أمير، قم. الطبعة الثانية ١٣٦٦ش.

(٢) تحقيق مفهوم الوجود(تعليق: هادي رستكار): ٢٩ وص: ٣٦. نشر جامعة المصطفى، قم.

ومردّ القول بالاشتراك اللفظي توهّم أنّ القول بالاشتراك المعنوي ووحدة المعنى بين الخالق والمخلوق، يستلزم السنخيّة العينيّة وأنّ الخالق عين المخلوق وهو كفرٌ.

ويردّه أنّ المقصود بالسنخيّة ما تقدّم في الوجود الرابط، كما في: ﴿وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَكِنَّ اللهَ رَمَى﴾ فرمي النبي من سنخ رمي الله تعالى، رقيقةٌ له، نسبته إليه نسبة الرابط إلى المستقل، فليس هو عينه ولا هو غيره ، وإنّما أمرٌ بين أمرين، كلاهما حقيقة ليس بمجاز؛ ضروة أنّ كليهما شيءٌ طاردٌ للعدم.

الأمر الثالث: حقيقة الوجود واحدة مشككة.

اتّضح أنّ المخلوق وجودٌ رابط بالنسبة إلى الخالق (وحدة الوجود التشكيكيّة)، رقيقةٌ له، بداهة أنّها أفعاله سبحانه، وكذا مراتب وجود المخلوقات بالنسبة إلى بعضها؛ لا رابطي كما زعم الدواني والأشاعرة وغيرهم، ولا كما زعم المعتزلة في الشرور، وقد سردنا البرهان على امتناع ذلك مع الأمثلة، تحت عنوان الوجود الرابط.

الأمر الرابع: الشيء ما لم يتشخّص لم يوجد

قال السيد الميرداماد رضي الله عنه: الشيء ما لم يتشخّص لم يوجد، وما لم يوجد لم يتشخّص، على أنّهما متساوقان، ليس أحدهما متقدم على الآخر رتبة[1].اهـ.

قال صهره وتلميذه السيد أحمد العلوي العاملي (١٠٦٠هـ) في شرح القبسات : المراد من المتشخّص ما يكون متشخّصاً، أو متحداً معه، والكلّي الطبيعي الموجود في الأعيان، متشخّص على المعنى الثاني لا الأوّل، فلا يلزم أن يكون شخصاً.

والحاصل: إنّ للماهية النوعيّة أو الجنسيّة وجودين: أحدهما امتيازي انحيازي، والثاني خلطي اتحادي. وبعبارة أخرى أنّ لها وجودين: أحدهما ذهني، وهي بحسب هذا النحو من الوجود ممتازة عن أفرادها، غير مخلوطة بها، فضلاً عن كونها متحدة معها، فلا

---

(١) تقويم الإيمان(ت: علي أوجبي) : ٢١٥. نشر ميراث مكتوب، طهران، طبعة ثانية ١٣٨٥ش.

تكون متشخصات مطلقاً، وثانيهما: وجود خارجي هي بحسبه عين أفرادها، متحدة معها إنْ كان لها أفراد[١].

الأمر الخامس: أثر الجاعل سبحانه الوجود أم الماهيّة .

فما هو أثر الخالق خارجاً، أهو الماهية لا بشرط، أي: الكلّي الطبيعي؛ كماهيّة الإنسان والنبات والحجر والملك، أم الماهيّة بشرط شيء، أي: المتشخّصة بأفرادها؟!.

قال الشيرازي رضي الله عنه في بيان الخلاف: فجمهور المشاءين ذهبوا، كما هو المشهور إلى أنّ **الأثر الأول للجاعل، هو الوجود**...، وذهبت طائفة أخرى من الحكماء المعروفين بالإشراقيين إلى أنّ **أثر الجاعل، وما يبدعه أولاً وبالذات، هو نفس الماهية**، ثمّ تستلزم ذلك الجعل موجودية الماهية[٢] بلا إفاضة من الجاعل، لا للوجود ولا للاتصاف؛ **لأنّهما عقليان**، مصداقهما نفس الماهية الصادرة عنه[٣] [٤].

قال المحقق الداماد رضي الله عنه (١٠٣١هـ) في رسالته مفهوم الوجود: احتمالان: **أحدهما: أن يكون أثر الجاعل هو الحقائق الخارجيّة، والوجود أمراً انتزاعيّاً**، وزيادة الوجود على الماهيّة في الذهن فقط، على ما قال المحقق الطوسي في التجريد: وزيادته في التصوّر فقط. ثانيهما: **أن يكون أثر الجاعل، نفس الوجودات الخارجيّة، والماهيّات تكون أمراً انتزاعيّاً**، على عكس ما هو التحقيق، وهذا الاحتمال باطل[٥].اهـ.

---

(١) شرح القبسات(ت: حامد ناجي): ٣٦١. مؤسسة مطالعات إسلامي، طهران. طبعة أولى.

(٢) موجوديّة الماهيّة: اتصافها الاعتباري بالوجود بعد جعلها؛ فاتصاف الماهيّة بالوجود اعتبار عقلي، لازمٌ لجعلها؛ لا حاجة لأن يجعله الجاعل، وهوقوله الشريف: (بلا إفاضة من الجاعل).

(٣) الماهيّة بشرط شيء، وهي المتشخصّة المتحدة مع فردها في الوجود الخارجي.

(٤) الأسفار ١: ٣٩٨. دار إحياء التراث العربي، بيروت . الطبعة الثالثة سنة: ١٩٨١م.

(٥) تحقيق مفهوم الوجود(تعليق: هادي رستكار): ٢٢. نشر جامعة المصطفى، قم.

معنى وجود الكلّي الطبيعي في الخارج!!

قال الداماد رضي الله عنه: إذا لم تكن الماهيّات أموراً متحصّلة في الخارج، بل تكون من الانتزاعيّات فقط، كالأمور العامّة، وتكون المتحصّلات الخارجيّة منحصرة في الوجودات المتشخّصة بذاتها، **فيلزم أن لا يكون الكلّي الطبيعي موجوداً في الخارج**(١)؛ لأنّ المفروض أنّ الأمور المتحصّلة في الخارج منحصرة في الأمور المتشخّصة بذاتها(٢).

قال عبد الرسول عبوديّت في كتابه النظام الفلسفي: **ينكر صدر المتألهين**، القائل بأصالة الوجود واعتباريّة الماهيّة، **وجود الكلّي الطبيعي في الخارج**، ويرى أنّه موجود مجازاً وبالعرض فقط؛ **خلافاً للميرداماد الذي يصل من خلال وجود الكلّي الطبيعي إلى أصالة الماهيّة واعتباريّة الوجود**(٣).

لكي نعي الكلام، يلزم أن نعي أنّ الماهيّة فيما يخصّ البحث على قسمين:

القسم الأوّل: الماهيّة لا بشرط.

هي الكلي الطبيعي، أي: الماهية بما هي. أو الماهيّة الكليّة ، ومعنى اللابشرط، أنّها غير مشروطة بالاقتران بشيء آخر خارجاً، ولا بعدم الاقتران..؛ كماهيّة الإنسان بما هي، أو إنسانيّة الإنسان بما هي، سواء أكانت مهملة أم لا بشرط مقسمي أم قسمي.

فإنّ إنسانيّة الإنسان بما هي (=الكلي الطبيعي) غير مشروطة بالوجود، وإلاّ لامتنع أن يكون هناك إنساناً معدوماً، كما أنّها غير مشروطة بالعدم، وإلاّ لامتنع أن يكون هناك إنساناً موجوداً، وكذا فهي غير مشروطة بأيّ شيء، كالابهام والتشخص والتعيّن والوحدة والكثرة والتقدم والتأخر وغير ذلك؛ فهي -بما هي هي- لا موجودة ولا معدومة، وهذا باتفاق الجميع.

---

(١) الكلّي الطبيعي هو : الماهيّة بما هي، أو: الماهية لا بشرط، أو: الماهيّة الكليّة.

(٢) تحقيق مفهوم الوجود(تعليق: هادي رستكار): ٣٦. نشر جامعة المصطفى، قم.

(٣) النظام الفلسفي للحكمة المتعالية١: ١٠٤ . مركز الحضارة، بيروت. طبعة أولى ٢٠١٠م.

المعنى الثاني: الماهيّة بشرط شيء.

أي: الماهيّة مع حيثيّة التعيّن والتشخّص، وقد يطلق عليها: الهويّة العينيّة للماهيّة؛ كماهية الإنسان المتشخّصة بفرد خارجي كزيد، وقد اتفق الفلاسفة على أنّ زيداً كما أنّه فردٌ لماهيّة الإنسان، هو أيضاً عين الماهيّة المتشخّصة به خارجاً، لا كلام في ذلك.

لكن هل أنّ ماهيّة الإنسان بما هي هي (=ماهيّة لا بشرط) هي أيضاً موجودة خارجاً متحدة مع فردها زيد، كما أنّ الماهيّة بشرط شيء متحدة مع زيد؟!.

إن كان الجواب نعم، فهو معنى وجود الكّلي الطبيعي في الخارج على ما بينه صهر الداماد، وهو ما ذهب إليه ابن سينا والخواجة الطوسي والعلامة والمحقق الداماد وغيرهم، وإنْ كان الجواب لا، كما هو الحق، فهو معنى امتناع وجود الكلّي الطبيعي خارجاً.

قال الشيرازي في الأسفار أيضاً: **الماهيات الكلية**[1]، التي هي غير الموجودات العينية، لا حظ لها من الوجود العيني، **وإنّما حظها من الوجود انتزاعها بحسب العقل، من الوجودات، التي هي الموجودات العينية**[2].

أوجز الشيرازي كلّ هذا بقوله الشريف: **فحقائق الفصول ليست إلاّ الوجودات الخاصة للماهيات التي هي أشخاص حقيقية...، فهذا معنى وجود الكلّي الطبيعي، أي: الماهية من حيث هي هي في الخارج**[3]**، لا كما هو المشهور من الحكماء أنّها موصوفة بالوجود، بمعنى أنّ الوجود كما هو منسوب إلى الشخص منسوب إليها، ولا كما زعمه المتكلمون النافون لوجودها؛ أنّها غير موجودة بوجود الشخص أصلاً. فالمذهب المنصور أنّ الوجود بالحقيقة هو: الموجود المتشخص بنفسه، والماهية ينتزع من نفسه**[4].

---

(١) أي: الكلّي الطبيعي (الماهية لا بشرط=الماهيّة الكليّة) كما في الإنسان: حيوان ناطق.

(٢) الأسفار ٢: ٢٩٦. دار إحياء التراث العربي، بيروت . الطبعة الثالثة سنة: ١٩٨١م.

(٣) إذا تشخّصت، لتكون بشرط شيء؛ وللتقريب نظير تشخصّ المادّة بالصورة.

(٤) الشواهد الربوبيّة(ت: جلال اشتياني وحواشي السبزواري) : ١٣٣. طبع دانشكاه، مشهد.

وقال أيضاً: **حقائق الأشياء، عبارة عن وجوداتها الخاصة**(١)، **التي هي صور** الأكوان وهويات الأعيان، وأنّ **الماهيات مفهومات كلّية مطابقة لهويات خارجية، ويعرض لها العموم والاشتراك في العقل، ومعنى وجودها في الخارج صدقها على الوجودات، وهي في حدّ نفسها لا موجودة ولا معدومة**(٢).اهـ.

قال الخواجة الطوسي: (**وقد تؤخذ لا بشرط شيء، وهو كلّي طبيعي، موجود في الخارج، وهو جزء من الأشخاص، وصادق على المجموع الحاصل منه وممّا يضاف إليه**)

قال العلامة الحلي شارحاً: هذا اعتبار آخر للماهية معقول، وهو أن تؤخذ الماهية من حيث هي هي، لا باعتبار التجرد، ولا باعتبار عدمه...، وهذا هو **الحيوان لا بشرط شيء، وهو الكلّي الطبيعي**؛ لأنّه نفس طبائع الأشياء وحقائقها، **وهذا الكلّي موجود في الخارج؛ فإنّ الحيوان المقيّد موجود في الخارج...**(٣).اهـ.

قلت: وتهافته ظاهرٌ؛ فإنّ العلامة استدلّ على وجود الكلّي الطبيعي خارجاً بالماهيّة بشرط شيء، مع أنّها قسيمٌ للماهيّة لا بشرط (الكلي الطبيعي)؟!.

قال الشيرازي: الجعل لا يتعلق بالماهية أصلاً، ولا يصلح لأن يكون متعلق الجعل والتأثير والإفاضة وما أشبه هذه، إلاّ مرتبة من مراتب الوجود لا الماهيات...، **أثر الجاعل وما يترتب عليه ليس إلاّ نحواً من أنحاء الوجود، ومرتبة من مراتب الظهور**...، بل الماهية يظهر بنور الوجود من دون تعلق جعل وإفاضة بها؛ **فالمتحقق والصادر من المبدع الحق والصانع المطلق إنّما هو بالحقيقة الوجود دون الماهية**، فنسبة المعلولية إلى الماهية بالمجاز الصرف، كنسبة الموجودية(٤) إليها(٥).اهـ.

---

(١) المتعيّنة والمتشخّصة خارجاً بالعوارض الجوهريّة، أو بمجموع الجوهريّة والعرضيّة.

(٢) الأسفار ٤: ٢٨٥. دار إحياء التراث العربي، بيروت. الطبعة الثالثة سنة: ١٩٨١م.

(٣) كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد: ٧٠. مؤسسة الأعلمي، بيروت.

(٤) أي اتّصاف الماهيّة (الكليّة المجرّدة عن التشخّص الخارجي) بالوجود، فهذا اعتبار عقلي ومجاز.

(٥) الأسفار ٢: ٢٨٩. دار إحياء التراث العربي، بيروت. الطبعة الثالثة سنة: ١٩٨١م.

أبرز براهين أصالة الوجود

قال الشيرازي: إنّ كلّ ماهية، لا تأبى عن كثرة التشخصات والوجودات[١]، **والتشخص لما كان عين الوجود كما قرره المحققون، أو مساوقاً له كما يظنّه الآخرون...، فلو كانت الماهية المجعولة متعددة الحصول في الأعيان، كالنوع الواحد المتكثر أفراده، فلا محالة أن يكون جعلها متعدداً**؛ فتعدد الجعل إمّا أن يقتضي أن يكون بحسب تعدد نفس الماهية، أو تعدد حصولاتها وأنحاء وجوداتها، فيكون الوجود متعدداً بالذات والماهية متعددة بالتبع. **والشق الأول مستحيل**[٢]؛ **لأنّ صرف الشيء لا يتميز ولا يتعدد**[٣]. **فكيف تتكرر نفس الماهية، ويتعدد جعلها من حيث هي هي**[٤]، وهذا شيء لا مجال لذي عقل أن يتصوره، فضلاً عن أن يجوزه. **فبقي الشق الثاني، وهو أن يكون الصادر بالذات، والمجعول أولاً على نعت الكثرة، هي أنحاء الحصولات**[٥]، **أعني الوجودات المتشخصة بذواتها، ويتكثر بتكثرها الماهية الواحدة**[٦].

وقال في هذا أيضاً: إنّ الماهية الموجودة، إنْ كانت نوعاً منحصراً في شخص، كالشمس مثلاً؛ فكونها هذا الموجود الشخصي، مع احتمالها بحسب نفسها التعدد والاشتراك بين كثيرين، إنْ كان من قبل الجاعل، فيكون المجعول بالحقيقة هو الوجود دون الماهية، وهو المطلوب. وإنْ كان من قبل الماهية، فمع لزوم الترجيح من غير مرجح، لتساوي نسبة الماهية إلى أشخاصها المفروضة، يلزم أن تكون قبل الوجود

---

(١) كما في كثرة أفراد ماهيّة الإنسان الواحدة، الحاصلة من تشخّص أفرادها كزيد وعمر وخالد.

(٢) فيلزم أن يكون هناك ماهيّتان للإنسان؛ وهذا ممتنع، فماهيّة الإنسان، بما هي، واحدة لا تتكرر.

(٣) فماهية الإنسان بما هي (لا بشرط)، يمتنع تكثّرها خارجاً، وإنّما تنطبق على أفرادها الكثيرة.

(٤) فيتكرر جعل نفس الماهيّة الإنسانيّة من حيث هي، واحدة لزيدٌ وأخرى لعمرو وثالثة لخالد مثلاً، وهذا ممتنع التصوّر؛ بداهة أنّ الماهيّة (الحيوانيّة الناطقيّة) بما هي، واحدة ، لا تتكرر.

(٥) أي: أفراد الماهيّة، بنحو الكثرة الطوليّة التشكيكيّة، من الصادر الأول إلى عالم المادة الفانية، وهذا موجز تام لمعنى أصالة الوجود التشكيكيّة ووحدة معنى الوجود.

(٦) شرح المشاعر لمحمد لاهيجي (ت:جلال أشتياني): ٣١٤. مكتب تبليغات اسلامي، قم.

والتشخص موجودة متشخصة. فيلزم تقدم الشيء على نفسه، وهو ممتنع. ومع ذلك ننقل الكلام إلى كيفية وجوده وتشخصه، فيلزم الدور أو التسلسل[١].

قلت: وهو برهانٌ تام، لا يأتيه الباطل ولا يحتاج إلى توضيح كثير؛ موجزه أنّ ماهيّة نوع الإنسان (الحيوان الناطق=كلي طبيعي) مثلاً، لو كانت هي أثر الجاعل؛ فكيف نفسّر تشخّصها العيني وتكثّرها في أفرادها؛ هذا ممتنع إلاّ على القول بأنّ أثر الجاعل الخارجي مصداقٌ عيني متشخّص، لا الماهيّة الكليّة للإنسان (ماهية لا بشرط).

قال الشيرازي رضي الله عنه في هذا أيضاً: **الماهيات الممكنة، والطبائع الكليّة**[٢]، **تشخصها ليس بحسب ذاتها، وإلاّ لم تكن كلّية**[٣]، أي: معروضاً لمفهوم الكلّي في العقل؛ فتشخصها إنّما يكون بأمر زائد عليها عارض لها[٤]، وعند القوم إنّ **الشيء ما لم يتشخص لم يوجد**، والمحققون على أنّ **التشخص بنفس الوجود الخاص**[٥]...؛ لأنّ تلك الطبيعة الكلّية نسبة جميع أشخاصها المفروضة إلى الجاعل نسبة واحدة، **فما لم يتخصص بواحد منها، لم يصدر من الجاعل**[٦]؛ **فالمجعول إذن أولاً وبالذات ليس نفس الماهية الكلية، بل هي مع حيثية التعين**[٧]، **أو الوجود**، أو ما شئت فسمه[٨].

---

(١) شرح المشاعر لمحمد لاهيجي (ت:جلال أشتياني): ٣١٤. مكتب تبليغات اسلامي، قم.

(٢) الطبائع الكليّة هي: الأنواع الطبيعيّة المركبة من مادة وصورة، وسيأتي البيان في الفصل القادم .

(٣) فماهية الإنسان بما هي (لا بشرط)، يمتنع تشخّصها خارجاً، إلّا في فرد، وإلاّ كان انقلاباً محالاً.

(٤) جوهراً كان العارض كالسمنة والثقل والعلم اللدني والإيمان، أم عرضاً، كاللون والطول والهيئة. والهيئة.

(٥) إذ الوجود موجودٌ بنفس وجوده خارجاً، على أنّ وجود المخلوق ظل لوجود الخالق سبحانه.

(٦) ولا يرد عليه نقضاً بأرباب الأنواع؛ فإنّ رب النوع أكمل أفراد الماهيّة، فلا تغفل.

(٧) فالمجعول إذن هو المصداق المتعيّن المتشخص، لا الماهيّة بما هي كليّة غير متشخصة.

(٨) الأسفار ١: ٤١٠ . دار إحياء التراث العربي، بيروت . الطبعة الثالثة سنة: ١٩٨١م.

الزبدة: ربما ظهر أنّ المحقق الداماد رضي الله عنه، قائلٌ بوجود الكلّي الطبيعي في الخارج، بل قد بنى قوله بأصالة الماهيّة على ذلك[١].

ويرد عليه، كما قال الشيرازي آنفاً، أنّ ماهيّة الإنسان المجرّدة عن التشخّص، لا وجود لها في الخارج ولا تعيّن ولا أثر لها، إلاّ بمصاديقها العينيّة وأفرادها الخارجيّة؛ غاية الأمر أنّ العقل ينتزع من مجموع المصاديق حدّاً ذهنيّاً (=ماهيّة لابشرط).

وقد تقول: فهل ثمّة تباين بين الإنسان والحجر على القول بأصالة الوجود التشكيكيّة المبتنية على وحدة معنى الوجود (الشيئيّة الطاردة للعدم) في قاطبة الموجودات ابتداءً من الخالق إلى المادة؟!.

قلنا: بلى، لكن في رتبة الوجود؛ فكمال النوع النباتي، وهو النمو، وإن كان عينه في الإنسان، إلاّ أنّ رتبته في النبات أدنى، لعدم استعداده لأن يكون حيواناً فضلاً عن ناطقاً، بخلاف النطفة المستعدة للإنسانيّة أو حاملة الاستعداد لذلك.

وكذا الكلام في الحيوانيّة؛ فإنّ النوع القردي يمتنع أن يكون إنساناً؛ لانعدام الاستعداد، في حين أنّ حيوانيّة الإنسان يمكن أن تكون قرداً أو ملكاً؛ لوجود الاستعداد بنحو المقتضي لذلك؛ غاية الأمر أنّ أحدهما بالقوّة والآخر بالفعل.

وكذا الكلام في الخالق والمخلوق؛ فإنّ الحياة التي في المخلوق مثلاً، وجودٌ رابطٌ بالنسبة إلى حياة الخالق، يمتنع أن تكون عينها تماماً؛ للزوم عينيّة الخالق للمخلوق وهذا ممتنع بل كفرٌ، كما يمتنع أن تكون غيرها تماماً للزوم أن يكون غير الله وهذا أيضاً ممتنعٌ بل كفرٌ صريح.

الزبدة: حقيقة الوجود الخارجيّ في مراتبها التشكيكيّة الطوليّة هي منشأ الآثار الواقعيّة، وإنْ اختلفت مراتبها شدّة وضعفاً كاختلاف الرابط والمستقل، وكونها متباينة خارجاً مجرّد اعتبار عقلي، وإنّما هو اختلاف في رتبة الوجود لا غير. فيكفي أنّ نعلم أنّ

---

(١) انظر مصنفات الميرداماد(عبد الله نوراني) ١: ٥٠٧. انتشارات انجمن، طهران سنة ١٣٨١ش.

كلّ جواهر عالم الإمكان، موجودة في الإنسان بوجود واحد وكيان فارد، من الهيولى الأولى إلى الوجود العقلي.

فالإنسان الطبيعي: حيوانٌ (=جوهرٌ جسميٌّ نامٍ حسّاسٌ متحرّكٌ بالإرادة) ناطقٌ، فيه القابليّة التامّة لأن يكون شيطاناً في أخس مراتب الوجود، وأن يكون ملكاً في أشرف مراتبه الإمكانيّة، بل يكون عقلاً فعّالاً.

ففي أيّ إنسان كمالات كلّ الأنواع: الجسميّة والنباتية والحيوانيّة والشيطانيّة والعقليّة؛ فلو قلنا بأصالة الماهيّة، لامتنع اجتماع هذه الكمالات المتباينة ذاتاً وآثاراً، في وجود واحد؛ ضرورة أنّ شرط الحمل الاتحاد ؛ فيمتنع الحمل الأوّلي الذاتي(١) في قولنا: الإنسان حيوان ناطق. لتباين هذه الذاتيّات تماماً، وهذا برهان آخر على اعتباريّة الماهيّة.

حسبنا قوله تعالى : ﴿فَلَمَّا عَتَوْا عَنْ مَا نُهُوا عَنْهُ قُلْنَا لَهُمْ كُونُوا قِرَدَةً خَاسِئِينَ﴾ فقد اتّضح أنّ النفس بعتوّها استعدّت لأن يفيض الله تعالى عليها نفساً قرديّة، ليجعلها قرداً بعد أن كانت إنساناً، مع أنّها نفسٌ واحدةٌ..؛ وهيهنا نتسائل هل يسوغ أن يكون الإنسان قرداً على القول بأصالة الماهيّة القاطعة بتباينهما الذاتي تماماً؟!.

الصحيح أنّ الله تعالى قضى أن تكون القرديّة رتبة وجوديّة تسافليّة للإنسان بالقوّة والاستعداد، أخرجها الإنسان بعتوّه وعصيانه إلى التحقق والفعل بإفاضة إلهيّة حدوثاً وبقاءً، وكذلك الملائكيّة في المقابل؛ فالله تعالى أودع في النفس الإنسانيّة ما يخرج به ملائكيّته من القوّة والاستعداد إلى التحقق والفعليّة بالانقياد والطاعة، بإفاضة إلهيّة حدوثاً وبقاءً، كما في جعفر الطيّار عليه السلام.

---

(١) الحمل الذاتي: حمل الذاتي على الذاتي، كحمل الجنس أو الفصل أو كلاهما على النوع، كقولنا: الإنسان: حيوان ناطق. أو الإنسان: ناطق. وإنّما هو أوّلي لكونه من المعقولات الأولى.

والحمل الشائع: حمل العرضي على الذات؛ خاصاً كان كالضاحك في الإنسان، أو عامّاً كالماشي في مطلق الحيوان، ويطلق عليه صناعي؛ لكونه لا يُستغنى عنه في الصناعات والفنون والعلوم.

وقد تقدّم أنّ معنى الإفاضة الإلهيّة، إزاحة الحجب والقيود الماديّة في الارتقاء كما في ملائكيّة جعفر، أو جعل الغشاوة والحجب والقيود الماديّة بالتسافل.

يتحصّل أنّ الوجود قد يراد منه الوجود الحقيقي الخارجي، وهو ما له تشخّص وتعيّن خارجاً، وعلى الوجود الذهني أي على الماهيّة الحاكية عنه؛ لذلك فإنّ صدق معنى الوجود على مراتبه الخارجيّة حقيقة لا مجاز فيه، وفي المقابل فإنّ صدقه على الماهيّة الحاكية عن مراتبه الخارجيّة مجاز من هذه الجهة.

فهذا معنى أنّ الوجود أصيل، والماهيّة اعتباريّة (=انتزاعيّة)؛ إذ لا سبق لها في الواقع، ولا تأصّل لها في الخارج، ولا تحقق لها في الأعيان، سوى أنّها منتزعة عن الوجود الخارجي؛ فيمتنع حتى افتراضها في الذهن من دون سبق الوجود الخارجي عليها..، هذا السبق الوجودي العيني الذي تترتب عليه الآثار الخارجيّة، هو معنى أصالته..

قال الشيرازي في هذا: الموجود قد يطلق على نفس الوجود (=الخارجي)، وقد يطلق على الماهية الموجودة (=في الذهن)، **والموجود بالحقيقة هو القسم الأول، وهو المتعين المتميز في الواقع**، دون الماهية؛ لأنّها في ذاتها أمر مبهم[١]، غير متعينة الذات؛ فإذا أطلق عليها لفظ الموجود، فإنّما هو بقصد ثان[٢]، من جهة ارتباطها بالوجود[٣]، وقد أشرنا مراراً إلى أن العلم ضرب من الوجود[٤].

---

(١) وهكذا في كل كلّي طبيعي؛ إذ الكلّي الطبيعي، بما هو كلّي (ماهيّة لا بشرط)، لا وجود له في الخارج؛ لكونه جامعاً مشتركاً بين أفراده، وهذا لا يكون إلاّ بعد تجريده من قبل العقل والذهن عن كلّ مشخصّات أفراده وتعيّنات مصاديقه، من العوارض والأعراض، وهذا معنى أنّ الماهيّة أمرٌ مبهم، بل هذا معنى قول الحكماء أنّ الماهية من حيث هي هي لا موجودة ولا معدومة .

(٢) بقصد الحكاية الذهنيّة عن المصاديق الخارجيّة العينيّة المتشخصّة.

(٣) ارتباط الكلّي الذهني (=الماهيّة) بمصاديقه الخارجيّة، كونها منتزعة عنه .

(٤) الأسفار ٢: ٢٣٦. دار إحياء التراث العربي، بيروت . الطبعة الثالثة سنة: ١٩٨١م.

أوجز الشيرازي هذا بقوله: ماهية كلّ شيء، هي **حكاية عقلية عنه**، وشبح ذهني لرؤيته في الخارج [1].

وقال أيضاً رضي الله عنه: الماهية ما لم توجد [2]، لا يمكن الإشارة إليها بكونها هذه الماهية؛ إذ المعدوم لا يخبر عنه إلاّ بحسب اللفظ؛ فالماهية ما لم توجد لا تكون شيئاً من الأشياء، حتى نفس ذاتها؛ لأنّ كونها نفس ذاتها، فرع تحققها ووجودها؛ إذ مرتبة الوجود متقدمة على مرتبة الماهية في الواقع، وإن كانت متأخرة عنها في الذهن [3].

وبالجملة: فالماهيّة هي: الكلّي المنتزع عن الأعيان الخارجيّة العينيّة (المصاديق)، فإذا اتّضح هذا، فحقيقة الوجود الخارجي في مرتبتين:

الأولى: الموجود بالذات؛ الذي لا علّة لوجوده، سوى ذاته الأزليّة، وهو الخالق سبحانه وتعالى، فوجوده الاستقلالي التام عين ذاته، ولا ماهيّة له سبحانه؛ لكونها حداً، ووجوده سبحانه محض صرف بسيط، لا حدّ له.

الثانية: الموجود بالغير، وهو المخلوق، الذي يمتنع وجوده لولا خالقه سبحانه، فوجوده تبعي ظلّي رابط، له ماهيّة؛ لأنّه مخلوق محدود.وهو أي الموجود بالغير (=الوجود الرابط) على ثلاثة مراتب في ثلاثة عوالم: عالم العقول، وعالم النفوس كالقبر والجنة والنار، وعالم الدنيا..

وبالجملة: فإنّ أصالة الوجود التشكيكيّة تعني فيما تعني في الإنسان: أنّه طور شريف من أطوار الوجود، له القابليّة والاستعداد لأن يكون طوراً أشرف، ملكاً من الملائكة، كما أنّ فيه القابليّة والاستعداد لأن يكون طوراً أخسّ قرداً أو خنزيراً بل حجراً جهنّمياً؛ فلا يقف على كونه حيواناً ناطقاً كما فرضت أصالة الماهيّة..

---

(١) الأسفار ٢: ٢٣٦. دار إحياء التراث العربي، بيروت. الطبعة الثالثة سنة: ١٩٨١م.

(٢) أي: ما لم تتشخّص في مصداق، هي معدومة خارجاً وعيناً وواقعاً.

(٣) الأسفار ١: ٧٥. دار إحياء التراث العربي، بيروت. الطبعة الثالثة سنة: ١٩٨١م.

زبدة القول بأصالة الوجود التشكيكيّة المعنويّة

يمتنع تفسير أمثال قوله تعالى: ﴿فَلَمَّا عَتَوْا...قُلْنَا لَهُمْ كُونُوا قِرَدَةً خَاسِئِينَ﴾ وكذا المعاد الجسماني وتجسّم الأعمال وعذاب القبر ونعيمه، وكذا مسائل مهمّة كمسألة ربط الحادث بالقديم، إلاّ على القول بأصالة الوجود التشكيكيّة، والحركة الجوهريّة ومادّية النفس...، وأمّا على القول بأصالة الماهيّة، وإنكار الحركة الجوهريّة، فالعجز واضحٌ في البراهين، والخبط لائح في عبارات السابقين؛ كالشيخ ابن سينا وغيره من الإلهيين.

فبناءً على أصالة الوجود التشكيكيّة والاشتراك المعنوي والحركة الجوهريّة ومادّية النفس، فالإنسان بالقوّة والاستعداد، كلّ الأنواع الشريفة أو كلّ الخسيسة؛ فله استعداد جوهري كامل لأن يكون قرداً إذا عتى كأصحاب السبت، كما أنّ عنده الاستعداد التام لأن يكون ملكاً من الملائكة إذا انقاد إلى الله تعالى.

وأمّا بناءً على أصالة الماهيّة، فحقيقة الإنسان الخارجيّة، تباين غيره تماماً ذاتاً وحقيقةً؛ لذلك عجز الملتزمون بأصالة الماهيّة أمام كثير من الأمور؛ كالمعاد الجسماني واستكمال النفوس الإنسانيّة الناقصة في البرزخ وغير ذلك من عويصات المسائل؛ سيما عجزهم، بل تخبطهم وتنافيهم في إقامة البرهان على ارتقاء النفس إلى مرتبة العقل..

قال الشيرازي: **ومنها كيفية بقاء الإنسان، مع تبدل ذاته في كل آن، وهي التي عجز عن دركها الشيخ الرئيس، بفرط ذكائه وشدة فهمه ولطافة طبعه**(١).

زبدة ما تقدّم :

أولاً: أثر الجاعل في عالم الإمكان، مصداق خارجي متعيّن بسيط، وهو الصادر الأوّل، أو العقل الأول، أو الروح القدس، أو المشيئة الأولى، أو النور الأوّل، أو الرحمة الإلهيّة الأولى، أو النفس الرحماني، أو العلم اللدنيّ الأول، أو العرش ما شئت فعبّر.

---

(١) الأسفار ٩: ١٠٨. دار إحياء التراث العربي، بيروت . الطبعة الثالثة سنة: ١٩٨١م.

ثانياً: كلّ ما دون الصادر الأول في العوالم الثلاثة: العقول والنفوس والطبيعيّات؛ فمراتب وجوديّة نازلة عنه، يدلّ عليه اتفاق الحكماء والعرفاء، ومشهور المتكلمين أنّ غاية نفس الإنسان الرجوع إليه، أي: لتكون عقلاً بالفعل، بل فعالاً.

ثالثاً: السنخيّة بين الخالق والمخلوق؛ فحياة المخلوق ظلٌّ لحياة الخالق وتجلّ لها في مقام الفعل، وإنْ غايرتها مغايرة الرابط للمستقل، كما بيّنا.

وإنّما قال الأشاعرة القائلون بأصالة الماهيّة والاشتراك اللفظي أي: المغايرة الذاتية بين وجود الخالق والمخلوق كالدواني، لعقيدتهم الشنيعة بأنّ أفعال المخلوق في الطاعات والمعاصي، مجاز لا حقيقة لها؛ إذ الفاعل هو الله لا غير.

والمعتزلة إنّما قالوا بأصالة الماهيّة والاشتراك اللفظي؛ لتنزيه الخالق عن الشرور، وما دروا أنّ ما قالوه عين القول بالشريك.

رابعاً: القول بأصالة الماهيّة، وأنّها هي أثر الجاعل سبحانه، ممتنعٌ؛ بداهة أنّ الماهيّة بما هي (=كلي طبيعي=ماهيّة لا بشرط) ، ماهيّة مجرّدة عن كلّ تشخّص خارجي وتميّز عيني، فهي معنى كلّي، لا وجود لها خارجاً إلّا بأفرادها المتشخصة بالعوارض الجوهريّة، أو مجموع الجوهريّة والعرضيّة، وهذا عين القول بأصالة الوجود.

خامساً: ثمّة من المشائين القائلين بأصالة الوجود، قالوا بتباين حقائق الموجودات واقعاً؛ فحقيقة الإنسان تباين حقيقة الحيوان وتباين حقيقة الملك؛ لتباين آثارها الواقعيّة خارجاً تماماً.

وهذا منهم توهّم غريب، منشأه عدم التمييز بين تباين الآثار الواقعيّة التام، وبين تباينها في نحو وجودها الخارجيّ؛ فإنّ الآثار الواقعيّة لأعمال الخير الفطريّة التي تصدر عن الإنسان الخيّر كالتراحم، هي عين آثار أفعال الملائكة، غاية الأمر أنّها في الملك أشرف وجوداً لتنزهها عن وسيلة المادّة ووساطة البدن.

النفس بين أصالتي الوجود والماهيّة!!

قال الشيرازي أيضاً: **أثر الجاعل وما يترتب عليه بالذات، هو نحو من الوجود بالجعل البسيط، دون الماهية**، وكذا الجاعل بما هو جاعل ليس إلاّ مرتبة من الوجود[١]، لا ماهية من الماهيات؛ فالغرض أنّ الموجود في الخارج ليس مجرّد الماهيات من دون الوجودات العينية، كما توهمه أكثر المتأخرين[٢].

قوله الشريف: (أثر الجاعل...، هو نحو من الوجود بالجعل البسيط) يدلّ عليه أنّ أوّل مرتبة وجوديّة صدرت عن الجاعل الخالق سبحانه هو وجودٌ بسيط، وهو الصادر الأوّل، أو العقل الأوّل، أو المشيئة، أو العرش، أو علم الفعل الأوّل، أو النفس الرحماني؛ لقوله تعالى: ﴿**وَرَحْمَتِي وَسِعَتْ كُلَّ شَيْءٍ**﴾ ما شئت فعبّر..

يدلّ عليه في النصوص الشرعيّة، عدا الاعتضاد بأخبار العقل القطعيّة، ما رواه الكليني بإسناد صحيح باتفاق، عن عمر بن أذينة، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «**خلق الله المشيئة بنفسها، ثمّ خلق الأشياء بالمشيئة**»[٣].

إذ العقل الأوّل البسيط، أو الجوهر الرحماني، أوّل تجلّ للمشيئة الإلهيّة، بل هو عينها، وأوّل أثر لصنعه ورحمته ومنّه وفضله سبحانه.

اتّضح بما لا مزيد عليه أنّ أوّل آثار الجاعل سبحانه، هو الرحمة أو النفس الرحماني، أو العقل الأوّل...، والنفس الإنسانيّة مرتبة نازلة من هذا الوجود القدسي...، فإذا بان هذا فإنّ النفس إذا تحولت جوهريّاً إلى نفس قرديّة أو شيطانيّة تسافلاً، أو نفساً عقليّة ملائكيّة ارتقاءً، فهو من تحوّل النوع إلى نوعٍ آخر كما قال سبحانه في أصحاب السبت. مع التنبيه إلى أنّ الصادر الأوّل ليس قديماً، لا ذاتاً ولا تبعاً، على ما فصلناه في

---

(١) أشرف مراتبه، وهو الوجود الشخصي الاستقلالي بالذات للخالق سبحانه.

(٢) الأسفار ١: ٦٦. دار إحياء التراث العربي، بيروت. الطبعة الثالثة سنة: ١٩٨١م.

(٣) الكافي (ت: علي غفاري) ١: ١١٠. دار الكتب الإسلاميّة، طهران.

كتابنا غاية الله من خلق العالم؛ لما ورد في النصوص من أنّ النفس إنّما أنزلها الله تعالى خشية أن تغتر فتنازع خالقها الربوبيّة؛ وافتراض قدمها سفهٌ ينافي هذه الحكمة..

وقد بيّنا معنى أصالة الوجود التشكيكيّة فأمّا نقلاً؛ فحسبنا قوله تعالى: ﴿قُلْنَا لَهُمْ كُونُوا قِرَدَةً خَاسِئِينَ﴾ إذ قد أجمع المسلمون عن بكرة أبيهم، إلاّ مجاهد ولا يعتد به، على تحوّل النفوس الإنسانيّة لأصحاب السبت إلى نفوس قرديّة.

وأمّا عقلاً ؛ فثمّة أمور:

الأوّل: الإنسانيّة والقرديّة في النفس الواحدة، لا مانع منه على أصالة الوجود التشكيكيّة، أي: المبتنية على الاشترك المعنوي في مراتب الوجود؛ ضرورة أنّ النفس القرديّة رتبة نازلة تسافليّة للنفس الإنسانيّة، كما أنّ نحو وجود النفس الملائكيّة رتبة ارتقائيّة للنفس؛ غاية الأمر أنّ أحدهما بالقوة والآخر بالفعل.

الثاني: يدلّ على الأمر الأوّل إجماع الفلاسفة الإلهيين أن غاية النفس الرجوع إلى عالم العقل، لتكون عقلاً بالفعل، بل فعّالاً، المعتضد بقوله تعالى: ﴿كُلٌّ إِلَيْنَا رَاجِعُونَ﴾ ناهيك عن الأخبار المعتبرة؛ فالمجموع ظاهرٌ في ذلك التشكيك جدّاً.

الثالث: النوع، والجنس، والفصل، كلّها أمور اعتباريّة...، الواقع الوحيد هو مصداق الوجود الخارجي على تفاوت مراتبه شدّة وضعفاً؛ فتحوّل نفس جعفر عليه السلام من نفس إنسانيّة، إلى ملائكيّة محال على أصالة الماهيّة اللفظيّة(١)؛ لأنّ ذات الملائكيّة عليها تباين ذات الإنسانيّة خارجاً تماماً، أمّا على أصالة الوجود المعنويّة التشكيكيّة فلا امتناع؛ ضرورة أنّ النفس الملائكيّة رتبة ارتقائيّة لعين نفسه الإنسانيّة؛ فنفس جعفر عليه السلام في عالم الدنيا قبل استشهاده، نفس دنيويّة بالفعل ملائكيّة بالقوّة، وبعد استشهاده أضحت ملائكيّة بالفعل؛ أي بتنزيه نفسه الشريفة عن الحجب الماديّة للإنسان الطبيعي.

---

(١) المبتنية على الاشتراك اللفظي والتباين الذاتي التام بين الماهيّات.

والكلام هو الكلام بالعكس، فنفوس أصحاب السبت قبل عتوهم، إنسانيّة بالفعل قرديّة بالقوّة؛ فلمّا عتوا أضحت نفوسهم قرديّة بالفعل؛ بزيادة الحجب الماديّة المسانخة للعتو على نفس الإنسانيّة العاتية؛ فهذا معنى أنّها أضحت قرداً.

الرابع: لا مانع من أن تكون كلّ نفسٍ في الآخرة، نوعاً منحصراً بفرد؛ فزيد في هذه النشأة وإن كان فرداً لنوع الإنسان بالفعل، إلاّ أنّه أيضاً فردٌ لكلّ الأنواع بالقوّة والاستعداد، وأمّا في النشأة الأخرى، التي يبطل فيها الاستعداد بمعنى الخروج من القوّة إلى الفعل؛ فإنّ كلّ شخص فيه نوع منحصرٌ بفرد؛ ضرورة أنّ مردّ تمايز أفراد النوع إلى التمايز المادي، بمعنى الخروج من القوّة إلى الفعل، وهو منتف في عالم الآخرة؛ لأنّه عالم فعليّة تامّة منزهة عن الماديّة بمعنى الخروج من القوّة إلى الفعل.

ويرى القاصر أنّه لا مانع من أن يكون لكلّ نوعٍ أفراد جزئيّة في عالم الآخرة؛ بمادة تعني القابليّة، لا مادة بمعنى الخروج التدريجي السيال من القوّة إلى الفعل؛ فعالم الآخرة لا يخلو من وجود الماديّة الأخرويّة بمعنى القابليّة والاستعداد، فنفوس أهل الجنّة في ازدياد دائم وفيض متواصل: ﴿فَيُوَفِّيهِمْ أُجُورَهُمْ وَيَزِيدُهُمْ مِنْ فَضْلِهِ﴾ وهذا ممتنع إلاّ بوجود مادّة أخرويّة، وخبر الضراح المعتبر كالصريح في ذلك؛ وكذا قوله تعالى: ﴿جَاعِلِ الْمَلَائِكَةِ رُسُلًا أُولِي أَجْنِحَةٍ مَثْنَى وَثُلَاثَ وَرُبَاعَ يَزِيدُ فِي الْخَلْقِ مَا يَشَاءُ﴾ كالصريح في تفاوت قابليّات الملائكة في قبول الفيض الإلهي والعلم اللدنيّ .

قال السبزواري رضي الله عنه: ﴿جَاعِلِ الْمَلَائِكَةِ رُسُلًا أُولِي أَجْنِحَةٍ﴾ منها تكوينية ومنها تشريعية وتعليمية، كالموكلين بالايحاء والالهام، ولا نبالي بأن يكون لرقائقهم المثالية وأشباحهم الصورية أجنحة، ولهم طيران وسير، كما أنّ لكل حقيقة من حقائقهم المعنوية حقيقة الجناح، من جناح القوة العلّامة وجناح القوة العمّالة[1].اهـ.

---

(١) شرح الأسماء(ت: نجفقلي حبيبي): ٧١٠. مؤسسة البلاغ، بيروت. الطبعة الأولى ٢٠٠٦م.

قال الشيرازي رضي الله عنه: **فصل في مادة الآخرة...، اعلم أنّ** الفرق بين هيولى الصور الدنيوية **وهيولى الآخرة...**، منها: إنّ ما يحلّ هذه الهيولى(١)، لا يحلّها إلاّ بعد حركة استعدادية وزمان سابق وجهات قابلية وأسباب خارجية(٢)، **بخلاف المادة الأخروية**؛ فإنّ الصور الفائضة عليها إنّما تفيض عليها من المبدأ الفياض(٣).

قال الشيرازي رضي الله عنه في أسرار الآيات: كما أنّ الله خلق في هذا العالم، من المادة الجسمانية أنواعاً من الحيوانات، كالسباع والبهائم والوحوش والحيات والعقارب وغيرها، فكذلك يخلق في الآخرة من **المادة النفسانية من الإنسان**، أنواعاً من المخلوقات، كالملك والشيطان والسبع والبهيمة، وكلّ نوع من أنواع الحيوانات، **وهي كلّها مخلوقة من النفس الإنسانية**(٤).

وقد مضى أنّ المادة على ثلاثة أنحاء: دنيوية وملكوتيّة وعقليّة، يجمعها القابليّة والاستعداد؛ فأمّا في الدنيا فتعني الخروج التدريجي السيّال من القوة إلى الفعل، وأمّا في عالم الآخرة فالقابليّة للارتقاء من الفعليّة إلى الأشد فعليّة بواسطة البدن المثالي، وأمّا في عالم العقل فالقابليّة على الارتقاء النوري، من النوريّة إلى الأتم نوريّة، بلا توسط بدن مثالي أو غيره.

---

(١) كحلول الصورة النباتيّة في الجسم، لتحصيل نوع النبات.

(٢) هو ما عبرنا عنه: الخروج التدريجي السيّال من القوّة إلى الفعل.

(٣) الأسفار ٩: ٢٢٣. دار إحياء التراث العربي، بيروت . الطبعة الثالثة سنة: ١٩٨١م.

(٤) أسرار الآيات(ت: خواجوي):١٤٤. انتشارات أنجمن إسلامي، إيران . سنة ١٤٠٢هـ.

بشريّة النبي بين أصالتي الوجود والماهيّة!!

قال الشيرازي في أسرار الآيات: الإنسان نوع واحد في هذا العالم، كما قال تعالى: ﴿إِنَّما أَنَا بَشَرٌ مِثْلُكُمْ﴾ وستصير أنواعاً من أجناس كثيرة متخالفة، وفي القرآن آيات كثيرة دالة على ما ذكرناه من التحقيق، **وهو ممّا ألهمنا اللهّ به خاصة من بين أهل النظر، ولم أجد في كلام أحد من الحكماء وغيرهم، والحمد للهّ العزيز الوهاب الذي شرّفنا به من بين الأصحاب**، منها قوله تعالى: ﴿ويَوْمَ نَحْشُرُ مِنْ كُلِّ أُمَّةٍ فَوْجاً مِمَّنْ يُكَذِّبُ بِآياتِنا فَهُمْ يُوزَعُونَ﴾ وقوله: ﴿يَوْمَئِذٍ يَصْدُرُ النَّاسُ أَشْتاتاً لِيُرَوْا أَعْمالَهُمْ﴾ وقوله: ﴿وما كانَ النَّاسُ إِلَّا أُمَّةً واحِدَةً فَاخْتَلَفُوا، ولَوْ لا كَلِمَةٌ سَبَقَتْ مِنْ رَبِّكَ لَقُضِيَ بَيْنَهُمْ فِيما فِيهِ يَخْتَلِفُونَ﴾ .

يعني حكم عليهم في الدنيا، بما هو مقتضى صور قلوبهم، وظهورها في الخارج، وتشكل أبدانهم بأشكال مناسبة لهيئات نفوسهم كما في الآخرة.

ولا شبهة في أنّ نفس من هو خير الخلائق، لا تساوي في الحقيقة النوعية لنفس من هو شر الخلائق، **وما أشد في السخافة والبطلان**، قول من زعم **أنّ نفس أفضل البرية خاتم الأنبياء صلى اللهّ عليه وآله مع نفس أبي جهل متماثلان**، في تمام الحقيقة النوعية الإنسانية، وإنّما التخالف بينهما بواسطة عوارض وأحوال(١)، خارجة عن تمام الماهية النوعية وعن أصل الجوهر والذات(٢).

قلت: يردّ هذه السخافة المبتنية على أصالة الماهيّة اللفظيّة، التي أشار إليها صدر المتألهين رضي الله عنه، ما تقدّم في الأخبار القطعيّة، منها ما رواه الكليني رضي الله عنه بإسناده الصحيح، المتفق على صحّته، عن جابر الجعفي قال: قال أبو عبد الله عليه السلام: «يا جابر إنّ الله تبارك وتعالى خلق الخلق ثلاثة أصناف: فالسابقون هم رسل الله

---

(١) العوارض قد تكون جوهريّة كالسمنة والثقل، وقد تكون عرضيّة كاللون والعلم وحسن الخلق، وكلاهما غير داخل في حقيقة الإنسان التي هي حيوان ناطق لا غير، كما يزعم هذا الماهوي الذي لا يعي ما يقول.

(٢) أسرار الآيات(ت: خواجوي):١٤٢- ١٤٤. انتشارات أنجمن إسلامي، إيران . سنة ١٤٠٢هـ.

عليهم السلام، وخاصّة الله من خلقه، جعل فيهم **خمسة أرواح: أيّدهم بروح القدس**؛ فبه عرفوا الأشياء، وأيدهم **بروح الإيمان**، فبه خافوا الله عز وجل، وأيّدهم **بروح القوة**، فبه قدروا على طاعة الله، وأيّدهم **بروح الشهوة**، فبه اشتهوا طاعة الله عز وجل وكرهوا معصيته، وجعل فيهم **روح المدرج** الذي به يذهب النّاس ويجيئون.

وجعل في المؤمنين وأصحاب الميمنة، **روح الإيمان فبه**، خافوا الله وجعل فيهم **روح القوة**، فبه قدروا على طاعة الله، وجعل فيهم **روح الشهوة**، فبه اشتهوا طاعة الله، وجعل فيهم **روح المدرج** الذي به يذهب الناس ويجيئون»[1].

وهو نصٌّ ظاهرٌ في بطلان أصالة الماهيّة التي تفترض أنّ اختلاف النبي عن بقيّة البشر بالعوارض والمشخصّات الخارجيّة، لا بالذاتيّات الجوهريّة، مع أنّ النصوص الصحيحة كالنص أعلاه أعلاه، المعتضدة بالقرآن، صريحةٌ أنّ حقيقة المعصوم أشرف من حقيقة من دونه من البشر بالروح القدس.

فذات النبي بناء على أصالة الماهيّة اللفظيّة[2]، بشرٌ **(حيوان ناطق)** كبقيّة البشر.

وأمّا بناءً على أصالة الوجود المعنويّة فهو عليه السلام: إنسانٌ قدسي.

ومقصودنا بالقدسي، الفصل الذاتي الداخل في حقيقة النبوّة، وهو روح كما قال عليه السلام: **(خمسة أرواح: أيّدهم بروح القدس)** المتأصل على قوله تعالى: ﴿ **وَآتَيْنَا عِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ الْبَيِّنَاتِ وَأَيَّدْنَاهُ بِرُوحِ الْقُدُسِ**﴾.

بالجملة: بشريّة النبيّ صلى الله عليه وآله، لا تنافي اختلاف ذاته القدسيّة، عن ذوات بقيّة البشر الدنيّة؛ إذا الاختلاف في رتبة الوجود ارتقاءً أو تسافلاً. وقد مضى البيان أنّ إنسانيّة النبي صلى الله عليه وآله، تنزّل فيضي؛ كونه واسطة فيض.

---

(١) الكافي(ت: علي غفاري)١: ٢٧٢ . دار الكتب الإسلاميّة طهران .

(٢) أي: المبتنية على الاشتراك اللفظي. وأصالة الوجود المعنويّة: لابتنائها على الاشتراك المعنوي.

الاعتبارات العقليّة لوجود الانسان!!

للإنسان الذي هو حيوان ناطق، ثلاث اعتبارات عند العقل، فتارة بما هو موجود خارجي، وأخرى بما هو جوهر، مركب من جوهرين مادة وصورة، وثالثة بما هو ماهيّة من جنس وفصل؛ فما الفرق بينها، بل لم فرّق العقل بين هذه الأمور، وتبعه الحكماء على ذلك؟!. هاك التبيان كالآتي:

الأول: الإنسان الدنيوي (=الحيوان الناطق).

من أهمّ أغراض هذا الاعتبار العقلي؛ التنبيه على امتناع وجود النفس الدنيويّة، في هذه النشأة من دون بدن؛ بداهة أنّ النفس في هذه النشأة غير مستكملة الفعليّة؛ فيمتنع أن يصدر عنها أفعالها الدنيويّة الاختيارية، خيراً أو شرّاً، طاعةً أومعصية، وهي محبوسة في زنزانة الدنيا، إلاّ بآلة بدنيّة دنيويّة، كما قال تعالى: **﴿وَاللهُ أَخْرَجَكُمْ مِنْ بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْئًا وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَارَ وَالْأَفْئِدَةَ﴾**.

وبإيجاز: فمن أهمّ أغراض العقل؛ التنبيه على أنّ النفس، سيما في هذه النشأة، جسمانيّة الحدوث؛ يمتنع غير ذلك.

قال ابن سينا في كتابه الحدود، في حدّ الصورة: **جزء غير جسمانيّ مفارق[1]، يتمّ به، وبجزء جسمانيّ، نوع طبيعيّ**[2].

قلت: مضى عنه، ما هو صريحٌ أنّ النوع الإنساني الطبيعي؛ يمتنع وجوده إلاّ إذا اتحدت النفس بجزء جسماني، وقد تقول: لماذا لم يقل ابن سينا: بجزء جسمي؟!.

قلنا: ذكرنا كثيراً أنّ الجسم على قسمين: الأوّل ما ليس فيه استعداد لحلول النفس فيه كالجسم المطلق. والثاني: ما فيه استعداد خاص لذلك كالجسم النباتي والحيواني والإنساني؛ فهذا معنى الجسماني فيما نحن فيه، فاستوعب هذا.

---

(١) اتفق الحكماء أنّ النفس الناطقة (الصورة) مجردة عن المادة ذاتاً لا فعلاً؛ فالنفس وجود مفارق ذاتاً.

(٢) الحدود ١: ٢٠. الهيئة المصريّة، القاهرة . الطبعة الثانية ١٩٨٩م.

الثاني: الإنسان الجوهري (=مادة وصورة).

الإنسان -باعتبار جوهريّته-: حيوان ناطق؛ لأنّه مركب من جزئين جوهريّين أحدهما المادة، وهي الحيوان (=جسم نام حساس متحرك بالإرادة) ما شئت فعبّر، والثاني الصورة، أو النفس الناطقة ما شئت فعبّر أيضاً..؛ لكن بأيّ اعتبار اطلق على البدن أنّه مادة وعلى النفس الناطقة أنّها صورة؟!.

قلنا كما أوضحنا: المادة تعني عند الحكماء، القوّة والقابليّة؛ أي: الاستعداد لأن تنضم إليها الصورة، وما نحن فيه فإنّ الحيوان (=البدن الإنساني قبل انضمام النفس له) جوهر مادّي؛ لما فيه من قابليّة واستعداد وقوّة لأن تنضم إليه الصورة، وهي النفس الناطقة، ليكون المجموع المركب نوعاً إنسانيّاً.

مع التنبيه مرّة أخرى، وقد نبّهنا مراراً، إلى أنّ البدن في الإنسان (الحيوان الناطق) ليس كلّ بدن، وإنّما خصوص ما كان له استعداد وقابليّة لأن تتحد معه النفس الناطقة؛ فبعض البدن الحيواني ليست له قابليّة حلول الناطقة فيه، وإنّما الصورة الناهقة أو الصاهلة أو العاوية، مع أنّ الجميع حيوان؛ فانتبه جيدّاً.

الزبدة: نجزم بوجود جوهرين متغايرين تغايراً ما، هما النفس والبدن في مثال الإنسان، متحدين في الخارج في حقيقة واحدة، يمتنع استقلال أحدهما عن الآخر في خصوص هذه النشأة، وإن افترقا في نشأة أخرى بالموت.

العقل ينتزع من حقيقة الإنسان الواحدة خارجاً، جزئين جوهريّين، أحدهما مادّة واستعداد ومحلٌّ قابل، والآخر حآلٌ فاعلٌ مقبول، وهو الصورة، والكلام هو الكلام في النوع الجسمي والنباتي والحيواني.

قال ابن سينا في الصورة: **ما به يتحصّل الشيء الخارجي. أو فعليّة الشيء في الخارج . وهذا الشيء الذي فيه استعداد لقبول الصورة، هو المادّة**[1].

---

(١) الحدود ١ : ٢٠. الهيئة المصريّة، القاهرة . الطبعة الثانية ١٩٨٩م.

فالمادة استعداد وقابليّة وقوّة ومحلٌ قابلٌ، لأن تنضم إليها الصورة المقبولة الحآلّة فيه، فإنّما أطلق عليه مادّة؛ لما فيه من قابليّة وقوّة واستعداد لأن تحلّ فيه النفس الناطقة، وأيضاً أطلق على النفس الناطقة صورة؛ لأنّها فاعلة شخّصت المادة خارجاً لتكون بدناً إنسانيّاً حيّاً بالفعل، بعد أن كان كذلك بالقوة والاستعداد، وهذا البدن الحي الدراك الفعال بعد انضمام النفس له عين النفس، بل عين النوع المتشخص بأفراده خارجاً.

وقد تقول: هل هذا عام في قاطبة الأنواع الطبيعيّة؟!.

قلنا: المادة الأولى (الهيولى) لولا أن انضمت اليها الصورة الامتداديّة، لما وجد الجسم الأول المطلق، الذي هو أوّل الأنواع الطبيعيّة، أو نوع الأنواع ما شئت فعبّر؛ فالمادة الأولى بعد انضمام الصورة الامتداديّة، عين الصورة، لا استقلال لها عنه، فهي عين الجسم خارجاً، فليس في الخارج إلاّ وجود واحد هو الجسم؛ إذ يمتنع وجوده خارجاً، إلاّ باتحاد جزئين جوهريين أحدهما محلٌّ قابل(=المادة) والآخر حآلّ مقبول (الصورة الجسميّة) والكلام هو الكلام في سائر الأنواع الطبيعيّة.

فالحيوان (**في قولنا: حيوان ناطق**) عين الناطق، والناطق هو الحيوان؛ فالمادة بعد التحصّل فعلاً هي الصورة، والصورة هي المادة؛ فالحيوانيّة بعد حلول النفس فيها هي عين النفس الدنيويّة، كما أنّ النفس الدنيويّة عين الحصّة الحيوانيّة المعيّنة بالناطقيّة، وهذا معنى ما تقدم من أنّ النفس الإنسانيّة الدنيويّة عين بدنها .

ضرورة أنّه لا يوجد في نشأة الدنيا، إنسان تكون حيوانيته قائمةٌ بنفسها يشار إليها، مستقلةٌ عن نفسه الناطقة خارجاً، ولا العكس، بل يمتنع ذلك؛ إذ الإنسان الدنيوي واحد حقيقي، وهو المدرك للكليات بواسطة بدنه الحيّ على نحو الخروج من القوة إلى الفعل، غاية الأمر أنّ العقل انتزع من الواحد الحقيقي مادة وصورة أي ماهيتين مستقلتين، وقد مضى بيان هذا في مبحث جسمانيّة حدوث النفس، وسيأتي مزيد.

نظير الكرسي الخارجي؛ فليس في الخارج إلاّ حقيقة الكرسي الصناعيّة الواحدة، وكونه مركب من جزئين مستقلين أحدهما مادة والآخر صورة، مجرد اعتبار عقلي، مردّه إلى إمتناع وجود الكرسي، وهو حقيقة واحدة، إلاّ مركباً من جزئين(١).

فالمادة وإن كانت جوهراً حقيقيّاً، لكن لا تعيّن لها في الخارج من دون صورة، كما أنّ الصورة، التي هي غير مستكملة الفعليّة في هذه النشأة، لا وجود لها في الخارج إلاّ بمادة، بل يمتنع ذلك؛ إذ يمتنع أن توجد النفس الناطقة في هذه النشأة الدنياويّة من دون مادة أو بدن حيواني ما شئت فعبّر؛ فافتراض أنّ المادة (الحيوانيّة) جزءٌ مستقل، أو أنّ الصورة (النفس) جزء مستقل، مجرّد اعتبار عقلي، انتزعه العقل من وجود الإنسان الذي له حيثيتان وقعيّتان، يمتنع وجود كلّ منهما خارجاً على الاستقلال إلاّ متحدين.

الثالث: الإنسان الماهوي (=الجنس والفصل) .

هو الوجود النوعي الذهني للإنسان، أو ماهيّة الإنسان التي في الذهن، وهو المنتزع عن الإنسان الخارجي المركب بنحو الاتحاد من مادّة وصورة؛ غرض العقل من هذا الاعتبار؛ تعيين حدّه المنطقي وماهيّته في الذهن؛ ليميّزه عن بقيّة الانواع الأخرى، ولولا ذلك لتعطلت البراهين والاستدلالات والعلوم، والماهيّة تعني أنّ الإنسان: حيوان ناطق. جواباً عمّا هو الإنسان؟!. تمييزاً له عن بقيّة الأنواع.

لذلك لا يرد إشكال تقدم الجزء على الكلّ، ولزوم تقدّم الشيء على نفسه؛ إذ قد بان بأنّ الإنسان الماهوي اعتباري، أجزاؤه ذهنيّة اعتباريّة، والاعتبار سهل المؤونة.

الزبدة: الإنسان الدنيوي جوهر جسماني، وهكذا الأمر في كلّ الأنواع الطبيعيّة الدنيويّة؛ كالنبات والحيوان؛ إذ الجميع مؤلّف من مادّة وصورة، وهما جوهران بإجماع

---

(١) ننبّه أنّ نوع الكرسي صناعي، يبطل وينعدم بزوال صورته مطلقاً، بخلاف نوع الإنسان الطبيعي، فإنّه لا ينعدم بزوال صورته مطلقاً، وإنّما يبطل منه رتبته الدنيويّة لا غير؛ فالنوع الصناعي لا حياة فيه ولا إدراك، بخلاف نوع الإنسان المدرك الحيّ؛ ضرورة أنّ صورة الإنسان باقية بانعدام مادته الدنيويّة بالموت، وقد مضى بيان هذا في عنوان مستقل، ويأتي مزيد .

الحكماء، وما نتج عن اتحاد جوهرين فهو جوهر؛ فالمادة استعداد لأن تنضم إليه الصورة، وكذا الكلام في الجوهر الجسمي كالحجر والنامي في النبات والحيواني في الحيوان، مع التنبيه مرّة أخرى أنّ بين هذين الجوهرين عينيّة في هذه النشأة الدنيويّة، لا يمكن أن يوجدا مستقلين عن بعضهما، بلى يفترقان بالموت.

فالإنسان الطبيعي في هذه النشأة الدنيا، وجود حقيقي واحد، لا أجزاء مستقلّة لإنسانيّته، لكن العقل ينتزع من ذلك ماهيّة من جزئين[١] هما: حيوان وناطق.

من هيهنا قيل، وهو قول تام، بأنّ الحيوان في حد الإنسان هو البدن[٢]، والناطق هو النفس الناطقة[٣]؛ فالإنسان الذي هو حيوان ناطق: بدن ونفس ناطقة؛ لامتناع ادراك النفس وتحقيق أفاعيلها العنصريّة الدنيوية إلاّ ببدن .

فمعلوم ضرورةً أنّ النفس في هذه النشأة (=عالم الدنيا) يمتنع أن تدرك الكليّات والجزئيات، وأن تفعل أفاعيلها التدريجيّة؛ كالنطق والأكل والتناسل، خروجاً من القوّة إلى الفعل[٤]، من دون بدن حيواني.

---

(١) جزءان عقليان اعتباريّان ؛ ضرورة أنّه لا يوجد في الخارج جزء يشار إليه اسمه حيوان، وجزء آخر اسمه ناطق؛ إذ الإنسان الدنيوي خارجاً، وجود واحد .

(٢) إذ الحيوان باتفاق الحكماء ومشهور المتكلمين هو: (جسم نام حساس متحرك بالإرادة) وهذا عين البدن المبهم (=مادة لا بشرط) أي الذي يجوز أن يتعلق به الناطق فيكون إنساناً، أو الصاهل فيكون حصاناً أو الناهق فيكون حماراً ....، حسب الاستعداد .

(٣) الفصل الحقيقي في ماهيّة الإنسان، النفس الناطقة؛ لكن لغرض الاختصار وغيره ، جعل الناطق فصلاً ؛ لكونه أظهر لوازم النفس الناطقة خارجاً، تميّزه عمّا عداه من الأنواع بجدارة.

قال ابن سينا (طبيعيّات عيون الحكمة ج ٢: ٢٦٩. شرح الرازي. مؤسسة الصادق للطباعة والنشر): جعل هذا اللفظ لقباً لذاتها ؛ لكونه أشهر أفعالها وأدلّ آثارها الخاصّة.

(٤) كل أفعال النفس الإنسانيّة، في هذه النشأة الدنيويّة، تدرجيّة ليست دفعيّة، ومن ذلك تحصيل العلم ودرك الكليّات، ناهيك عن الأكل والشرب ونحوهما، فكل هذا ممتنع إلاّ ببدن عنصري طبيعي.

الجنس والفصل صورة ومادة باعتبارين!!

لا يهمنا من هذا العنوان إلّا ما يخص موضوع كتابنا، وهو : تجسّم ملكات النفس الإنسانيّة في هذه النشأة بواسطة البدن الطبيعي؛ وأيّاً كان فالإنسان: الحيوان الناطق عند الحكماء والمتكلمين وغيرهم، في عدّة اعتبارات :

أولاً: جنسٌ وفصلٌ.

ثانياً: مادة وصورة.

وثالثة: بدن ونفس.

فما هو المعيار المفهومي فيما بينها؟!.

قلنا بإيجاز: الحيوان، وكذا الناطق، في قولنا: حيوان ناطق، أو بدنٌ ونفس، يلحظه العقل في الذهن باعتبارين، كالآتي:

الأول: مادةً وصورة.

أي أنّ كلاً منهما ماهيّة تامّة مستقلّة عن الآخر؛ ضرورة أنّ كلاً المادة والصورة مفهوم حاكٍ عن جوهر يباين الآخر، على ما اتضح في أقسام الجوهر الخمسة؛ إذ الصورة قسيمٌ للمادة، فهما ماهيّتان متباينتان تماماً؛ فأحداهما غير داخلة في حقيقة الأخرى.

الثاني: جنساً وفصلاً.

أيّ أنّ كلاً منهما ماهيّة ناقصة، لا يتقوّم أحدهما في الخارج إلّا بالآخر.

تظهر الثمرة في نحو وجود النفس وبدنها، في النشأتين؛ فالنفس يمتنع في نشأة الدنيا أن توجد بما هي صورة، وإنّما بما هي فصل متقوم بالجنس، وهذا معنى أنّها جسمانيّة الحدوث، وكونها روحانيّة البقاء عند الموت، هو معنى أنّها صورة، أي لا يتوقف وجودها الأخروي على بدن دنيوي...، فهاك ما يمكن أن يقال في هذا..

الاعتبار الأوّل: الماهيّة التامّة المجرّدة للحيوان (= المادة).

الإنسان مثلاً: حيوان ناطق. وحدّ الحيوان: (**جسم نّام حساس متحرك بالإرادة**) وواضح أنّ النفس الناطقة غير داخلة في حقيقته، ولا هو داخلٌ في حقيقتها. لكن مع ذلك فالعقل ينتزع عن الحيوان الخارجي، ماهيتين:

الأوّل: ماهيّة تامّة؛ أي: باعتباره جوهرٌ في نفسه، مستقلٌ عن الاتحاد بالنفس، وهذا معنى أنّه مادّة، أو: جنس بشرط لا، أي: بشرط عدم الاتحاد بالنفس..؛ يدلّ على استقلاله الماهوي، أنّ المادة (الأولى أو الثانية) أحد الجواهر الخمسة قسيمٌ للنفس.

الثاني: ماهيّة ناقصة، باعتباره جوهرٌ يمتنع تحصّله خارجاً إلاّ باتحاده مع النفس، وهذا معنى أنّه جنس؛ فالجنس هو: المادة لا بشرط، أي: يمكن في نظرالعقل أن تتحد المادة مع النفس ليكون المركّب نوعاً إنسانيّاً، ويمكن أن لا تتحد معها بل مع الصاهلة.

غرض العقل من هذا التجريد، ترتيب آثار علميّة، كحكم العقل البديهي باستحالة وجود الحيوان المجرّد (=بشرط لا) في الخارج؛ فإذا جوز العقل انضمام فصل إليه كالناطق، فهو الحيوان غير المجرّد (لا بشرط) وغير ذلك من الآثار العلميّة التي لا تتأتى إلاّ بهذا التجريد، وسنفرد لهذه الثمرة وغيرها عنواناً لاحقاً.

قال العضد الإيجي عبد الرحمن بن أحمد (٧٥٦هـ) في المواقف: **إذا أخذت الماهية بشرط الخلو عن اللواحق، سميت مجرّدة، وبشرط لا شيء، وأنّها لا توجد في الخارج...**، ألا ترى أنّه يمكنه (=العقل) الحكمَ على المجردة مطلقاً، باستحالة الوجود في الخارج[١]، ولا حكم على شيء إلاّ بعد تصورّه[٢].اهـ.

---

(١) لامتناع وجود الحيوان في نشأة الدنيا، بما هو ماهيّة تامّة كليّة مجرّدة مستقلّة، بداهة أنّ الكليّات المجرّدة من هذا القبيل لا وجود لها إلّا في الذهن، بلى يوجد الحيوان خارجاً على المعنى الجنسي، أي:بما هو ماهيّة ناقصة مستعدة لأنّ تتحصّل وتتشخّص بفصلٍ ما، وقد تقدّم لبّ الكلام في أصالة الوجود.

(٢) المواقف(ت: عبد الرحمن عميرة) ١: ٢٩٠. دار الجيل، بيروت. الطبعة الأولى ١٩٩٧م.

فهذا معنى أنّ الحيوان مادّة (=جنسٌ بشرط لا) أي بشرط التجريد وعدم انضمام أيّ شيء خارج عن حقيقته إليه، كالصاهل أو الناطق أو الناهق وغيرها ممّا هو خارجٌ عن حقيقة الحيوان بما هو .

لذلك يمتنع حمل الحيوان -بما هو مادّة- على الإنسان؛ لأنّهما بهذا الاعتبار العقلي، ماهيتان متباينتان؛ إذ الجزء بالمعنى المادي يباين الكلّ؛ وإنّما جاز الاتّحاد بينهما، بالمعنى الجنسي للحيوان، أيّ المستعد لانضمام النفس إليه، وهو معنى أنّه ماهيّة ناقصة..

قال الشيرازي رضي الله عنه في الأسفار: الماهية قد تؤخذ بشرط لا شيء[١]، بأن يتصور معناها[٢]، بشرط أن يكون ذلك المعنى وحده[٣]، بحيث يكون كلّ ما يقارنه زائداً عليه[٤]، فيكون جزءً لذلك المجموع[٥]، مادةً له، متقدماً عليه في الوجودين[٦]، فيمتنع حمله على المجموع؛ **لانتفاء شرط الحمل، وهو الاتحاد في الوجود**[٧].اهـ.

قال الخواجة محمد بن الحسن الطوسي (٦٧٢هـ) رضي الله عنه في التجريد: **(قد تؤخذ الماهية محذوفاً عنها ما عداها، بحيث لو انضم إليها شيء لكان زائداً، ولا تكون مقولة على ذلك المجموع، وهو الماهية بشرط لا شيء، ولا توجد إلاّ في الأذهان).**

---

(١) ماهيّة مستقلّة مجرّدة تامّة، أي: مفهوم الحيوان وحده:(جسم نام حساس متحرك بالإرادة).

(٢) أي ماهيّة تامّة في الذهن فقط، مجرّدة عن العوارض والتشخصّات الخارجيّة.

(٣) أي ماهيّة تامّة واقعة في جواب ما هو الحيوان، مجرّدة،أي: مستقلّة في الذهن عن كلّ ما عداها من الفصول واللواحق؛ إذ الحيوان في نفسه هو: (جسم نام حساس متحرك بالإرادة) لا أكثر ولا أقل.

(٤) فالناطق بمعنى الصورة (=فصلٌ بشرط لا) ماهيّة أخرى زائدةٌ ؛ لكونها مغايرة ومباينة لماهيّة الحيوان بمعنى المادة (=جنس بشرط لا) =(جسم نام حساس متحرك بالإرادة).

(٥) فالحيوان بمعنى المادة وإن كان جزءً من مركب الإنسان خارجاً، إلاّ أنّه يباين الجزء الآخر الناطق بمعنى الصورة، كما أنّه يباين المركب منهما؛ لذلك يمتنع حمله على الإنسان في قولنا: الإنسان حيوان؛ بداهة أنّ شرط الحمل الاتحاد. وسيأتي أنّ المحمول هو الحيوان على المعنى الجنسي لا المادي.

(٦) الذهني والخارجي؛ إذ الجزء مقدّم على كلّه الخارجي عقلاً وواقعاً.

(٧) الأسفار ٢: ١٦. دار إحياء التراث العربي، بيروت . الطبعة الثالثة سنة: ١٩٨١م.

وقال العلامة الحلي (٧٢٦هـ) شارحاً: أقول: الماهية كالحيوان مثلاً، قد تؤخذ محذوفاً عنها جميع ما عداها، بحيث لو انضم إليها شيء لكان ذلك الشيء زائداً على تلك الماهية، ولا تكون الماهية صادقة على ذلك المجموع، وهو الماهية بشرط لا شيء، **وهذا لا يوجد إلاّ في الأذهان لا في الخارج**؛ لأنّ كلّ موجود في الخارج مشخص، وكلّ مشخص فليس بمتجرد عن الاعتبارات[1].

وقال السيد الطباطبائي رضي الله عنه: إذا أخذنا معنى الحيوان الموجود في أكثر من نوع واحد مثلاً، وعقلناه بأنّه: **الجوهر الجسم النامي الحساس المتحرك بالإرادة، جاز أن نعقله وحده؛ بحيث يكون كلّ ما يقارنه من المعاني كالناطق زائداً عليه، خارجاً من ذاته**[2]، ويكون ما عقلناه من المعنى، مغايراً للمجموع منه ومن المقارن، غير محمول عليه، كما أنّه غير محمول على المقارن[3]، **فالمفهوم المعقول من الحيوان، غير مفهوم الحيوان الناطق، وغير مفهوم الناطق**[4]، **كان المعنى المعقول على هذا الوجه مادة**، بالنسبة إلى المعنى الزائد المقارن[5]، وعلّة مادية [6] بالنسبة إلى المجموع منه ومن المقارن[7].اهـ.

أقول: والكلام هو الكلام في الناطق بمعنى الصورة، أي ماهية تامة غير داخل في حقيتها الحيوان، فهذه يمتنع حملها على الإنسان وعلى الحيوان لتباينهما التام، وإنّما جاز الاتحاد على المعنى الفصلي للناطق، أي ماهية ناقصة مفتقرة للجنس.

---

(١) كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد: ٧٠. مؤسسة الأعلمي، بيروت.

(٢) ضرورة أنّ الناطقيّة ليست داخلة في ماهيّة الحيوان: (جسم نام حساس متحرك بالإرادة) .

(٣) لأنّ شرط الحمل الاتحاد، وهو ممتنع في ماهيتين متباينتين كالناطقية والحيوانيّة في المثال.

(٤) لأنّ ماهيّة الحيوان، تباين ماهيّة الناطق؛ فيمتنع اتحادهما، بداهة أنّ شرط الحمل الاتحاد.

(٥) غرض العقل من افتراض الماهيّة التامّة للحيوان؛ للبرهنة على أنّ المادة في مثال الإنسان جوهرٌ جوهرٌ قسيم للنفس، وإنْ امتنع تحصّلها خارجاً إلاّ بالنفس.

(٦) الحيوان علّة مادّيّة للإنسان وللناطق، كما أنّ الناطق علّة صوريّة للإنسان وللحيوان .

(٧) نهاية الحكمة(ت:ميرزا نوراني): ٧٩. مؤسسة النشر الإسلامي، قم. سنة ١٤٠٤هـ.

الاعتبار الثاني: الماهيّة الناقصة للحيوان (=الجنس) .

قال الخواجة الطوسي: **(وقد تؤخذ لا بشرط شيء، وهو كلّي طبيعي، موجود في الخارج، وهو جزء من الأشخاص، وصادق على المجموع الحاصل منه وممّا يضاف إليه)**.

قال العلامة الحلي شارحاً: هذا اعتبار آخر للماهية معقول، وهو أن تؤخذ الماهية من حيث هي هي، لا باعتبار التجرد، ولا باعتبار عدمه، كما يؤخذ الحيوان من حيث هو هو، لا باعتبار تجرده عن الاعتبارات، بل مع تجويز أن يقارنه غيره ممّا يدخل في حقيقته، وهذا هو **الحيوان لا بشرط شيء، وهو الكلّي الطبيعي**؛ لأنّه نفس طبائع الأشياء وحقائقها، **وهذا الكلّي موجود في الخارج؛ فإنّ الحيوان المقيّد موجود في الخارج**[١]، وكلّ موجود في الخارج فإنّ أجزاءه موجودة في الخارج؛ **فالحيوان من حيث هو هو الذي هو جزء من هذا الحيوان موجود، وهذا الحيوان جزء من الأشخاص الموجودة**، وهو صادق على المجموع المركب منه، ومن قيد الخصوصية المضاف إليه[٢].

قال الشيرازي: **الجنس مبهم؛ لأنّه ماهية ناقصة يحتاج إلى متمم...، إنّ الطبيعة الجنسية، ماهية مبهمة ناقصة، تحتاج في حدّ حقيقتها إلى فصل**[٣].

فالعقل يحكم بأنّ الحيوان (**=الجسم النام الحساس المتحرك بالإرادة**) بما هو ماهيّة ناقصة (=المعنى الجنسي) مبهم غير متعيّن في الخارج، ولا يتعيّن إلاّ بفصل من الفصول؛ فيجوز أن يكون ناهق أو ناطق، كما يجوز في الذهن أن يبقى مبهماً إلى أنّ يتحصّل.

وبعبارة أخرى يلحظ العقل الحيوان ماهيّة ناقصة؛ باعتبار أنّه يجوز أن يكون إنساناً لا غزالاً، أو حصاناً لا غراباً...، حسب استعداده الخاص لواحدٍ منها.

---

(١) مضى أنّ هذا باطل بل ممتنع؛ ففي كلام الطوسي والعلامة: (**الحيوان لا بشرط شيء، وهو الكلّي الطبيعي موجود في الخارج؛ فإنّ الحيوان المقيّد موجود في الخارج**) تهافت صريح، وخلط واضح، بين الماهية لا بشرط، وبين الماهية بشرط التقيّد، أي: الماهيّة بشرط شيء، أو الماهيّة بشرط التشخّص.

(٢) كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد: ٧٠. مؤسسة الأعلمي، بيروت.

(٣) الأسفار ٢: ٢١. دار إحياء التراث العربي، بيروت . الطبعة الثالثة سنة: ١٩٨١م.

هذا معنى أنّ الحيوان جنس (=مادة لا بشرط) أي: مبهمة لا بشرط التعيّن والتحصّل بهذا الفصل أو ذاك، فيجوز أن يكون هذا أو ذاك، أو ثالث غيرهما... .

قال الشيرازي: وقد تؤخذ (=الماهيّة) **لا بشرط شيء**، بأن يتصور معناها، مع تجويز كونه وحده وكونه لا وحده[١]، بأن يقترن مع شيء آخر[٢]، فيحمل على المجموع، وعلى نفسه وحده[٣]، والماهية المأخوذة كذلك، قد تكون غير متحصلة بنفسها في الواقع، بل يكون أمراً محتملاً للمقولية على أشياء مختلفة الماهيات[٤]، وإنّما يتحصل بما ينضاف إليه فيتخصص به، وتصير بعينها أحد تلك الأشياء[٥]، **فيكون جنساً**، والمنضاف إليه الذي **قوّمه وجعله أحد تلك الأشياء فصلاً**[٦].

قال الطباطبائي رضي الله عنه في النهاية: وجاز أن نعقله مقيساً إلى عدّة من الأنواع التي تشترك فيه، كأن نعقل معنى الحيوان المذكور آنفاً مثلاً، بأنّه الحيوان الذي هو إمّا إنسان وإمّا فرس وإمّا غنم، وإمّا غير ذلك من أنواع الحيوان، فيكون المعنى المعقول على هذا النحو **ماهية ناقصة غير محصَّلة**، حتى ينضم إليها الفصل المختص بأحد تلك الأنواع، فيحصلّها ماهيةً تامةً، فتكون ذلك النوع بعينه، كأن ينضم فصل الإنسان مثلاً وهو الناطق إلى الحيوان، فيكون هو الحيوان الناطق بعينه، وهو نوع الإنسان، **ويسمّى الذاتي المشترك فيه المأخوذ بهذا الاعتبار جنساً، والذي يحصّله فصلاً**، والاعتباران المذكوران الجاريان في الجزء المشترك، أعني **أخذه بشرط لا، ولا بشرط**،

---

(١) هذا هو المعنى الجنسي أو المادة لا بشرط؛ فيجوز أن يكون حماراً لا إنساناً، أو إنساناً لا غزالاً .

(٢) كتجويز اقتران الحيوان بالناهق أو الصاهل أو الناهق، أو تجويز عدم الاقتران .

(٣) كقولنا: الإنسان حيوان. إذا الحيوان هنا (بالمعنى الجنسي = مادة لا بشرط) هو عين الإنسان مبهماً؛ فإذا انضمّ إليه الفصل، أضحى عين النوع فعلاً وخرج عن الابهام إلى التعيّن والتحصل.

(٤) كاحتمال اقتران الحيوان بالناطق فيكون إنساناً، أو بالناهق فيكون حماراً، أو بالصاهل فيكون حصاناً، أو مبهماً لا يقترن بأيّ فصل، مع استعداده لاحقاً لأن ينضم إليه ما يسانخه من الفصول.

(٥) أي يكون أحد الأنواع، إنساناً أو حماراً أو حصاناً أو قرداً... .

(٦) الأسفار ٢: ١٧. دار إحياء التراث العربي، بيروت . الطبعة الثالثة سنة: ١٩٨١م.

يجريان في الجزء المختص، **فيكون بالاعتبار الأول صورة للجزء الآخر المقارن، وعلّة صورية للمجموع**، ولا يحمل على شيء منها، وبالاعتبار الثاني فصلاً يُحَصِّل الجنس، ويتمم النوع، ويحمل عليه حملاً أولياً[1].اهـ.

قال بهمنيار بن المرزبان الآذري (٤٥٨هـ) في كتابه التحصيل: **الجسم قد يقال: إنّه جنس للإنسان، وقد يقال: إنّه مادّة**، وأنت تعلم أن المادة جزء من وجوده، ويستحيل حمله عليه، والفرق بين الجسم وقد اعتبر جنساً، وبينه وقد اعتبر مادّة، أنه إذا أخذ الجسم جوهراً ذا طول وعرض وعمق، بشرط أن لا يدخل فيه معنى غير هذا، مثل حسٍ وتغذٍ، فهو مادة، وإن أخذ لا بشرط شيء آخر، بل يجوز أن يكون له مع هذا المعنى، حس وتغذ، أو لا يكون له، فهو جنس.

فلهذا يصح أن يحمل الجنس بالمعنى الثاني، ولا يصح أن يحمل بالمعنى الأول. وكذلك الحساس، فإنّه إنْ أخذ شيئاً له حس، بشرط ألاّ يكون هناك زيادة أخرى، لم يكن فصلاً، بل يكون جزءً من الإنسان. وإن أخذ الحساس شيئاً له حس من غير شرط آخر، بل يجوز أن ينضم إليه معان آخر، كان فصلاً .

فكل معنى يشكل الحال في ماديّته وجنسيّته فاعتبر، **فإن كان يجوز انضمام الفصول إليه – يعني أنها فيه ومنه- كان جنساً** . وإن كان بحيث لو دخل فيه شيء آخر، لم يكن من تلك الجملة، بل كان مضافاً بأمر من خارج، لم يكن جنساً بل مادة، وإن أضيف إليه تمام المعنى، حتى دخل فيه ما يمكن أن يدخل صار نوعاً[2].**اهـ**.

قال السيد الخوئي رضي الله عنه: ملاك صحة الحمل الاتحاد في الوجود[3].

قلت: قد اتضح المقصود ولو إجمالاً، بما أكثرنا بيانه، ولا نهدف أكثر من ذلك.

---

(١) نهاية الحكمة(ت:ميرزا نوراني): ٧٩. مؤسسة النشر الإسلامي، قم. سنة ١٤٠٤هـ.

(٢) التحصيل(ت: مرتضى المطهري): ٥٠٧. انتشارات دانشكاه تهران.الطبعة الثانية ١٣٧٥ .

(٣) محاضرات في أصول الفقه، تقريرات الفياض١ : ٣١٦. مؤسسة إحياء تراث الإمام الخوئي.

الاتّحاد والغيريّة بين المادة والصورة!!

ثبت في البرهان أنّ حقيقة الإنسان خارجاً، مركبة من جوهرين هما الحيوانيّة والناطقيّة، أحدهما قسيمٌ للآخر، متحدين بنحو التقوّم الافتقاري؛ لافتقار أحدهما للآخر في هذه النشأة؛ فأمّا النفس بما هي فصل، فيمتنع أن توجد في هذه النشأة إلاّ حآلّة في بدن حيواني، وأمّا الحيوانيّة بما هي جنس فيمتنع تحصّلها الخارجي إلاّ بالنفس، وهذا لا ينافي أنّ كلاً منهما في نفسه (بما هما مادة وصورة) جوهرٌ مستقلٌ عن الآخر عقلاً، قسيمٌ له، وتظهر الثمرة فيما بعد هذه النشأة كما ربما لاح لك سابقاً وسيلوح لاحقاً..

بالجملة: حيوانيّة الإنسان الدنيوي خارجاً عين ناطقيّته، وهي عين نوعه[1]، وإلاّ فلا يوجد خارجاً، بل يمتنع أن يوجد، في هذه النشأة، جزءان مستقلان عن بعضهما أحدهما حيوان، والآخر ناطق؛ إذ استقلالهما الماهوي اعتبار ذهني الغرض منه:

أولاً: الحكاية عن جوهريّة كلّ من الجزئين خارجاً، وأنّ كلاً منهما قسيمٌ للآخر عقلاً، فهذا معنى أنّهما: مادة وصورة، أو ماهيتان متباينتان .

وثانياً: لتعريف الإنسان، أي لتعيين حدّه المنطقي وماهيّته في الذهن، كيما لا تتعطل العقول ولا يمتنع تحصيل العلوم، وهذا معنى أنّهما جنس وفصل.

قال الشيرازي رضي الله عنه: **اتّحاد المادة بالصورة في الوجود**[2]**، واتّحاد الجنس بالفصل في الماهية**[3] [4].

---

(١) ليس مطلق الحيوانيّة، وإنّما خصوص ما لها القابليّة التامّة لأن تحل فيها خصوص النفس الناطقة، بنحو الاتحاد والعينيّة، لا الانضمام والغيريّة .

(٢) يمتنع حمل الصورة على المادة ذهناً؛ لتباينهما الذاتي؛ فكلّ منهما ماهية تامة مستقلّة عن الآخر، وشرط الحمل الاتحاد، وأمّا خارجاً فهما متحدان قطعاً، لكن بمعنى: المادة والصورة لا بشرط، أي: بالمعنى الجنسي والفصلي للمادة والصورة، فلا تغفل عن هذا.

(٣) أي: الماهيّة الحاكيّة عن اتحاد المادة بالصورة (بمعنى: مادة وصورة لا بشرط) خارجاً .

(٤) الأسفار ٢: ٢٣٩. دار إحياء التراث العربي، بيروت . الطبعة الثالثة سنة: ١٩٨١م.

وقال أيضاً: فيجب أنْ يُعلم أجزاء الشيء بحسب الماهية، وهي الأجزاء العقلية اصطلاحاً؛ كالجنس والفصل المتحصّلين في العقل(١)، عند ملاحظة الإبهام والتعيّن للماهية(٢)، غير الأجزاء الوجودية(٣) أعني: المادة والصورة(٤).

لذلك لا يرد إشكال تقدم الجزء على الكلّ في الماهيّة، ضرورة أنّها أجزاء اعتباريّة، ولا محذور في تقدم الجزء على كلّه، في الذهن والاعتبار، باتفاق.

فقد اتضح أنّ ماهيّة النوع؛ كالنوع الإنساني مركبة من جزئين عقليين هما الجنس والفصل؛ فيسوغ حمل الحيوان وكذا الناطق على الإنسان حملاً ذاتيّاً أوليّاً(٥)؛ ضرورة أنّ الجنس هو النوع مبهماً، كما أنّه عين النوع محققاً، أي: إذا تحصّل وتقوّم بالفصل.

وقد قلنا بامتناع حمل المادة بما هي مادة على النوع، وكذا الصورة بما هي صورة؛ ضرورة أنّ كلاً منهما ماهيّة مستقلّة مباينةٌ للأخرى تماماً؛ فلا يمكن اتحادهما، ضرورة أنّ شرط الحمل الاتّحاد، وهذا أيضاً أمر اعتباري؛ فإنّه يجوز حمل المادة بمعنى الجنس على النوع، وكذا الصورة بمعنى الفصل على النوع(٦).

---

(١) أي يلحظهما العقل مادة وصورة لا بشرط؛ فالجنس هو مادة لا بشرط، والفصل صورة لا بشرط.

(٢) إذ المبهم هو الجنس (مادة لا بشرط)، والجنس يتعيّن ويتحصّل ويتحصّص بالفصل؛ فالبدن الحيواني جنس مبهم، يتعيّن بالنفس الناطقة مثلاً، أو الناقهة، أو الصاهلة أو العاوية أو... .

(٣) المادة والصورة خارجاً جزءان وجوديّان دون كلام؛ ضرورة أنّ كلاً منهما جوهر واقعي قسيمٌ للآخر على المشهور بين الحكماء والمتكلمين، وأمّا في الذهن والاعتبار فهما هما جزءان ذهنيان؛ فالمادة هي الجنس بشرط لا (ماهية تامة)، والصورة فصل بشرط لا (ماهية تامة). وهذا لا ينافي اتحادهما الخارجي بمعنى: مادة وصورة لا بشرط، فاستوعب جيّداً.

(٤) الأسفار ٥: ١٢٨. دار إحياء التراث العربي، بيروت. الطبعة الثالثة سنة: ١٩٨١م.

(٥) الحمل الذاتي الأولي: حمل الجنس أو الفصل، أو كلاهما على النوع، كما في الإنسان:حيوان ناطق. وأما الحمل الشايع، فحمل العرضي (خاص كالضاحك، وعام كالماشي) على النوع.

(٦) فيسوغ عقلاً اتّحاد المادة بالصورة بمعنى: مادة وصورة لا بشرط، ولا يسوغ بما هما ماهيتان مستقلتان متباينتان كلياً، أي: جنس وفصل لا بشرط.

قال الشيرازي رضي الله عنه أيضاً: احتياج الماهية والطبائع الكلّية(١) إلى أجزائها، كالجنس والفصل، أو كالمادة والصورة(٢)، احتياج تقوّمي(٣)، بحسب نفس قوامها من حيث هي(٤)، أو بحسب قوامها موجودة(٥)، واحتياجها إلى فاعلها وغايتها، احتياج صدوري(٦)؛ فالأوليّان علّتان للماهية، سواء كان مطلقاً أو بحسب نحو من الوجود، والأخريان علّتان(٧) لوجودها(٨).اهـ.

الحاصل: تارة يعتبر العقل الحيوانية **مادة (جنس بشرط لا)** فيمنع الحمل، وأخرى يعتبرها **جنساً (مادة لا بشرط)** فيجيزه، وكذا الكلام في النفس الناطقة، فتارة يعتبرها العقل **صورة (فصل لا بشرط)** فيمنع الحمل، وأخرى **فصلاً (صورة لا بشرط)** فيجيزه، وكما هو واضح فإنّ كلاً من التقديرين فرض واعتبار وتحليل من قبل العقل.

أمّا المادة والصورة بالمعنى الجنسي والفصلي(**=مادة وصورة لا بشرط**) فالاتحاد بينهما ضروري؛ لامتناع وجود النفس الدنيويّة إلاّ بالحيوانيّة؛ أي: بالجسم النام الحساس المتحرك بالإرادة، وهذا معنى أنّها جسمانيّة الحدوث، كما نبهنا كثيراً.

---

(١) الطبائع الكليّة هي: الأنواع الطبيعيّة المؤلفة من مادة وصورة ، أو من جوهرين، والطبع هو: القوّة التي بها تتحقّق الأفعال والغايات غير الإراديّة؛ كالهرم والموت وسقوط الحجر وارتفاع النار.

(٢) أي: المادة والصورة لا بشرط، أي: بالمعنى الجنسي والفصلي .

(٣) فالعلاقة بين المادة والصورة لا بشرط، تقوّميّة افتقاريّة، وهو معنى أنّ النفس جسمانيّة الحدوث.

(٤) فإنّ الفصل محصّل للجنس مقوّم لماهيّة النوع الذهنيّة، وهو قوله: (**فالأوليّان علّتان للماهية**).

(٥) فإنّ الإنسان الخارجي في هذه النشأة، مركّب، بنحو الاتحاد والعينيّة، من جوهرين هما المادة والصورة (لا بشرط=بدن حيواني ونفس ناطقة) ، وهو قوله: (**والأخريان علّتان لوجودها**).

(٦) فإنّ كلّ مصاديق الوجود الخارجيّة، وجودٌ رابطٌ للخالق سبحانه، محتاجةٌ إليه حدوثاً وبقاءً.

(٧) فالصورة خارجاً علّة صوريّة للمادة، كما أنّ المادة علّة ماديّة للصورة، وكل من المادة والصورة خارجاً (مادة وصورة لا بشرط) أمرٌ واحد في هذه النشأة، وهو معنى جسمانيّة الحدوث .

(٨) الأسفار ١: ٤٢١ . دار إحياء التراث العربي، بيروت . الطبعة الثالثة سنة: ١٩٨١م.

قال الشيرازي: الجسم بالمعنى الذي هو مادة متفقة الحقيقة في الكلّ[١]. وأمّا الجسم بالمعنى الذي هو محمول على سائر الأنواع الجسمانية، فليس هو واحداً متفقاً في الكلّ[٢]؛ فإنّه يتحصّل بفصول مأخوذة عن الصورة، ويكون في كلّ منها بمعنى آخر[٣].

قال الشيرازي أيضاً: قد مرّ في مباحث الماهية، بيان الفرق بين **الجسم بالمعنى الذي هو مادة الأنواع، وبين الجسم بالمعنى الذي هو جنس**؛ فالفصول عوارض خارجية منضمة بالقياس إلى المعنى الأول[٤]، ومتممات داخلية منضمة بالقياس إلى المعنى الثاني[٥]؛ الثاني[٥]؛ فجسميةٌ إذا خالفت جسميةٌ أخرى، كانت بأمور خارجية[٦]، سواء كانت جواهر صورية أو أعراضاً، وأمّا جسمٌ إذا خالف جسماً آخر مبايناً له في النوع[٧]، كانت بأمور داخلية، وعدم الفرق بين هذين المعنيين، ممّا يغلط كثيراً[٨].

قلت: إنّما أكثرنا من البيان والتوضيح بل التكرار أحياناً؛ لاستعياب هذه المسألة كما يلزم، فإنّها ممّا اعتاصت حتى على بعض أساطين العلماء..

---

(١) الجسم بما هو مادّة (=ماهيّة تامّة)، يعني: (جوهرٌ متعامد الأبعاد الامتداديّة). وحقيقته واحدة في الحجر والشجر والحيوان والإنسان. ولا يمكن حمله على النوع؛ ضرورة أنّ شرط الحمل الاتحاد، ولا اتحاد بين جوهرين متباينين ذاتاً؛ كالجسم والصورة النباتيّة مثلاً.

(٢) أي: بما هو جنس= ماهية ناقصة؛ فمع وحدة معنى الجسم في كلّ الجسمانيات، لكن ليس كلّ جسم نام مثلاً، يصلح لانضمام النفس الحيوانيّة، ولا كلّ جسم حيواني يصلح لحلول الناطقة وهكذا.

(٣) الأسفار ٥: ١٨٦. دار إحياء التراث العربي، بيروت. الطبعة الثالثة سنة: ١٩٨١م.

(٤) الجسم بما هو مادّة (=جوهرٌ متعامد الأبعاد الامتداديّة) عين المعنى في كلّ الأنواع، فكلّ ما ينضم ينضم إليه من الصور؛ كالصورة النباتيّة، فهو عارض خارجي؛ لكونه ماهية تامة.

(٥) الجسم بما هو جنس (=مادة لا بشرط) ماهيّة فقيرة ناقصة، لا تتم إلاّ باتحادها مع الفصل.

(٦) فجسميّة الحجر على المعنى المادّي عين جسميّة الشجر، كلاهما: (جوهرٌ متعامد الأبعاد).

(٧) فجسميّة الحجر على المعنى الجنسي غير جسميّة الشجر؛ يتغايران باستعداد الجسم الشجري لاتحاده بالصورة النباتيّة، دون الأول الفاقد لذلك الاستعداد.

(٨) الأسفار ٥: ٦١. دار إحياء التراث العربي، بيروت. الطبعة الثالثة سنة: ١٩٨١م.

الجنس والفصل واحد في الأعيان

قال الخواجة محمد بن الحسن الطوسي(٦٧٢هـ): **(وجعل الجنس والفصل واحد)**.

وقال العلامة شارحاً: أقول: **الجنس والفصل في الخارج**[١] **شيء واحد؛ لأنّه** لا يعقل حيوانية مطلقة موجودة بانفرادها، انضمت إليه الناطقية فصارت انساناً، **بل الحيوانية في الخارج هي الناطقية**، فوجودهما واحد[٢]، وهذه قاعدة قد مضى تقريرها، والذي يخطر لنا أنّ الغرض بذكرها هاهنا، الجواب عن إشكال يورد على اشتراط دخول الضدين تحت جنس واحد، وتقريره أنّ كلّ واحد من الضدين قد اشتمل على جنس وفصل، والجنس لا يقع به التضاد؛ لأنّه واحد فيهما، فإن وقع التضاد، فإنّما يقع بالفصول، لكن الفصول لا يجب اندراجها تحت جنس واحد وإلاّ لزم التسلسل، فلا تضاد حقيقي في النوعين، بل في الفصلين الذين لا يجب دخولهما تحت جنس واحد.

وتقرير الجواب: **أنّ الفصل والجنس واحد في الأعيان، وإنّما يتميزان في العقل، فجعلاهما** واحد هو النوع، فكان التضاد عارضاً في الحقيقة للأنواع لا للفصول الاعتبارية؛ **لأنّ التضاد إنّما هو في الوجود لا في الأمور المتعقّلة، فهذا ما فهمته من هذا الكلام**[٣]، ولعل غيري يفهم منه غير ذلك[٤].اهـ.

---

(١) المقصود من الخارج هيهنا خصوص النشأة الدنيويّة ؛ فيمتنع في عالم الدنيا وجود النفس مستقلة عن البدن، كما يمتنع وجود البدن الإنساني مستقل عن النفس، وإنّما هما أمرٌ واحد، وقولنا هذا فصل وذاك جنس فاعتبار عقلي لا غير، أمّا عند مفارقة النفس البدن بالموت، فذاك في نشأة الآخرة، وكلام العلامة هيهنا وكذا بقيّة الحكماء الإلهيين في نشأة الدنيا لا غير، فلا تغفل؛ فقد نبهنا كثيراً لذلك .

(٢) نظير وحدة الهيولى (المادة الأولى) مع الصورة الامتداديّة لوجود الجسم المطلق في الخارج ؛ فمع أنّ كلا من الهيولى والصورة جوهران مستقلان عن بعضهما، إلاّ أنّهما أمرٌ واحد في الخارج، يمتنع غيره.

(٣) عدم القطع بما قال رضي الله عنه، مع أنّه في نفسه تام؛ لأنّه لا يستقيم إلاّ على القول بأصالة الوجود الوجود ومراتبه التشكيكيّة؛ إذ حتى المغايرة بالفصول في الأعيان لا توجب التباين التام، كما في إنسانيّة جعفر وملائكيّته خارجاً، ضرورة أنّ ملائكيّته رتبة أشرف لعين إنسانيّته.

(٤) كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد: ٩٦ . مؤسسة الأعلمي، بيروت.

مضى أنّ الحيوان، في قولنا: حيوان ناطق هو: الجسم النامي الحساس المتحرك بالإرادة، الذي له القابليّة التامة لأن تحلّ فيه خصوص النفس الناطقة وتحصّله .

قال الشيرازي رضي الله عنه: الحيوان المأخوذ مجرداً عن القيود الفصلية، فهو إمّا غير موجود في الخارج[١]، فلا يكون مقوّماً لنوع موجود فيه. وأمّا مادة للمركب منه ومن الفصل؛ فلا يكون جنساً محمولاً على ذلك النوع المركب، على ما عرفت من تفاوت الاصطلاحين[٢] في التجريد[٣].اهـ.

وقال رضي الله عنه: إنّ البسيط أولى بالجوهرية[٤] من المركب كالجسم مثلاً؛ فإنّه مركب من جوهرين هما: الهيولى والصورة، والمجموع هويته تَحْصَلت من الأجزاء، فلولا جوهرية أجزائه، ما كان المجموع جوهراً، فكما أنّه لحقت الجسمية بالإنسان بتوسط الحيوان، فكذلك لحقت الجوهرية بالمجموع الذي هو الجسم، بتوسط جزئية[٥]، وكما أنّه لولا جسمية الحيوان، ما كان الإنسان جسماً، فكذلك لولا جوهرية الجزئين، ما كان مجموعهما جوهراً[٦].اهـ.

---

(١) لما مرّ في مبحث أصالة الوجود، من أنّ الماهيّة المجرّدة عن التشخّص الخارجي، يمتنع وجودها خارجاً متشخّصة، وإلّا اجتمع النقيضان.

(٢) فالحيوان باعتبار التحليل العقلي تارة مادة (جنس بشرط لا) أي: ماهية تامة لا يمكن حمل الصورة عليها ولا على النوع، وأخرى ماهية ناقصة (جنس لا بشرط) فيجوز حمل الصورة عليها وعلى النوع، وأمّا خارجاً في هذه النشأة، فهما متحدان اتحاداً عينيّاً وقد مضى بيان هذا كثيراً في أكثر من فصل.

زبدة ما يريد أن يقوله الشيرازي رضي الله عنه هو: لزوم اتحاد الجنس والفصل خارجاً .

(٣) الأسفار ٤: ٢٦٢. دار إحياء التراث العربي، بيروت . الطبعة الثالثة سنة: ١٩٨١م.

(٤) كالعقل؛ لتنزهه عن المادة الفانية؛ فالمادة وإن كانت جوهراً ، لكنّ فنائها دليل على عدم أولوليّتها.

(٥) فإذا كانت الهيولى الأولى جوهر، والصورة جوهر، فالمركب منهما جوهرٌ بالضرورة، فيصح حمل المادة أو الصورة، أو كليهما، على المركب منهما، على المعنى الجنسي والفصلي، بلا شبهة.

(٦) الأسفار ٤: ٢٦٥. دار إحياء التراث العربي، بيروت . الطبعة الثالثة سنة: ١٩٨١م.

زبدة ما تقدّم في الجسم الإنساني، مادةً وجنساً!!

قال الشيرازي رضي الله عنه: إذا سئل عن بدن زيد مثلاً هل هو عند الشباب، ما هو عند الطفولية، وعند الشيخوخة؟!.

كان الجواب بطرفي النفي والإثبات صحيحاً، باعتبارين: أحدهما: اعتبار كونه جسماً بالمعنى الذي هو مادة، وهو في نفسه أمر محصَّل[1]. والثاني: اعتبار كونه جسماً بالمعنى الذي هو جنس، وهو أمر مبهم[2]؛ فالجسم بالمعنى الأول جزء من زيد غير محمول عليه، وبالمعنى الثاني محمول عليه متّحد معه[3].اهـ.

الزبدة: الجسم إذا اعتبره العقل مادّة، يباين زيد، لا يحمل عليه، وإذا اعتبره جنساً، فإنّه متحد معه يحمل عليه، ومرد ذلك إلى كونه ماهيّة تامّة وناقصة على المعنيين:

الأول: المعنى المادّي.

أي: بما هو مادّة، أي: ماهيّة تامّة هي: (جسمٌ نامٍ حساس متحرك بالإرادة) وهو معنى واحد في كلّ الأنواع الحيوانيّة؛ الإنسان والحصان والغزال وغيرها؛ ولكونه ماهيّةً تامّة (=مادة) فإنّه لا يصحّ حمله على النوع؛ لتباينهما الذاتي الماهوي عقلاً؛ إذ الجزء(=الحيوان) بما هو جزء، يباين الكلّ(=الإنسان) بما هو كلّ.

الثاني: المعنى الجنسي.

أي بما هو ماهيّة ناقصة؛ أي: لا يتحصّل في الخارج إلاّ بانضمام الفصل إليه؛ فبدن الإنسان لا يكون إنسانياً إلاّ بعد انضمام النفس إليه؛ فهذا معنى النقصان؛ فإذا انضمت إليه وفارقته بالموت، انعدم البدن بمعناه الجنسي، وبقي بمعناه المادي، وسيأتي البيان.

---

(١) فيمكن للعقل أن ينتزع من بدن زيد أنّه ماهيّة تامّة محصلة (=جسم نام حساس متحرك بالإرادة).

(٢) لصلوحه واستعداده لأن يتحصّل ويتحد بالفصل أي: بالصورة لا بشرط.

(٣) الأسفار ٩: ١٩١ . دار إحياء التراث العربي، بيروت . الطبعة الثالثة سنة: ١٩٨١م.

ولكي نعي الفرق بين المعنيين، نتساءل: هل بدن زيد، حيّ إنسانياً، أي: يشم ويبصر ويأكل ويمشي، ويدرك الكليات وقوانين الريّاضيّات والفيزياء؟!.

قلنا: أمّا على المعنى المادّي فكلا؛ إذ هو: (جسم نام حساس متحرك بالإرادة) لا أكثر ولا أقل، وأمّا على المعنى الجنسي فنعم؛ ضرورة أنّه عين الإنسان بعد التحصّل.

قال الشيرازي: قد عرفت الفرق بين الجسم الطبيعي، بالمعنى الذي هو مادة، وبينه بالمعنى الذي هو جنس، **والحياة والإدراك خارجان عن حدود الأجسام الحيوانية، التي في هذا العالم بالمعنى الأول، غير خارجين عنها بالمعنى الثاني**؛ فأبدان الحيوانات وجثتها هي من هذا العالم، ونفوسها وأرواحها من عالم آخر[١].

وقال أيضاً: لكلّ نوع من الأجسام الطبيعية، صورة أخرى مفارقة[٢]، مدبرة لهذه الصور الطبيعية...، نسبتها إلى هذه كنسبة الأرواح إلى الأجساد، وبين الجسد والروح نسبة اتّحادية؛ **فهي حيّة بحياتها، عارفة بعرفانها بالحقيقة، لا بالمجاز كما ظنه من لم يعرف الفرق بين الجسم بالمعنى الذي هو مادة، وبعينه بالمعنى الذي هو جنس**؛ فإنّه بالاعتبار الثاني متّحد بفصله متحصل بصورته[٣].

قوله الشريف: (حيّة بحياتها، عارفة بعرفانها) أيّ البدن الحيواني على المعنى الجنسي؛ فإنّه حيّ إنسانياً بحياة النفس، عارفٌ بعرفانها، وأمّا على المعنى المادّي، فكلا.

قال الشيرازي أيضاً : النفس الإنسانيّة كمال أوّل للشيء، والشيء الذي هي كمال أوّل له، لا بد وأن يكون جسماً، **لكن يجب أن يؤخذ الجسم الوارد في هذا التعريف بالمعنى الجنسي، لا الجسم بالمعنى المادي**[٤].

---

(١) الأسفار ٦: ١٥٥ . دار إحياء التراث العربي، بيروت . الطبعة الثالثة سنة: ١٩٨١م.

(٢) فالصورة المفارقة لبدن الإنسان، هي الناطقة ، وكذا لبدن النبات والحيوان، بل حتى الحجر.

(٣) الأسفار ٧: ٢٣٥. دار إحياء التراث العربي، بيروت . الطبعة الثالثة سنة: ١٩٨١م.

(٤) الأسفار ٨: ٧. دار إحياء التراث العربي، بيروت . الطبعة الثالثة سنة: ١٩٨١م.

قد اتّضح المقصود من قوله الشريف: (يجب أن يؤخذ الجسم بالمعنى الجنسي، لا الجسم بالمعنى المادي) لامتناع الحمل والاتحاد في المتغايرين؛ إذ مفهوم الجسم على المعنى المادي يباين تماماً مفهوم النفس؛ فكلٌ منهما ماهيّة تامّة مستقلة بنفسها... .

وأمّا على المعني الجنسي (=الماهية الناقصة)؛ فإنّ الجسم تعلّق بالنفس تعلّقاً تقوّمياً افتقارياً، إذ لا يتقوّم ولا يتحصّل إنسانيّاً إلاّ بعد انضمام النفس له؛ فيكون عارفاً مدركاً بهذا الاتحاد الجنسي التقومي الافتقاري.

الحاصل: فالغرض من التفريق بين المادة والجنس، والصورة والفصل، كالآتي:

فمعنى الجنس المبهم (= المادة لا بشرط): جواز إنضمام أي من الفصول إليه مطلقاً، لا بشرط هذا الفصل أو ذاك؛ لجواز أن ينضم إليه الكلّ، كلٌ حسب استعداده.

والكلام هو الكلام في الفصل والصورة والنفس الناطقة؛ فالفصل هو: الصورة لا بشرط، كما أنّ الصورة هي: الفصل بشرط لا ..

فالنفس الناطقة في قولنا: الإنسان: حيوان ناطق، تارة يلحظها العقل بمعنى الصورة (=فصل بشرط لا)، أي: ماهيّة تامّة في نفسها؛ فيمتنع حملها على النوع.

وتارة أخرى يلحظها العقل بمعنى الفصل، ماهيّة ناقصة (صورة لا بشرط) مفتقرة في وجودها الطبيعي إلى بدن لتحل فيه، فيسوغ حملها على النوع بل اتحادها معه.

بعض الجسم حيّ في ذاته!!

الجسم الحيواني، على ثلاثة معان في مثال الإنسان ..

المعنى الأوّل: المعنى الجنسي، وهو البدن الإنساني، المتحصّل بالنفس الناطقة، وهذا حيّ في ذاته؛ ضرورة أنّه لا وجود له إلاّ متحداً مع الحياة، أي: النفس.

ولا يعترض بموته حينما تفارقه النفس الناطقة؛ فإنّ جسم الإنسان بعد الموت، جسمٌ آخر، ليس جنساً للنوع الإنساني، وسيأتي بيان هذا في العنوان القادم.

المعنى الثاني: كالنطفة والعلقة والمضغة والعظم، وهي أجسامٌ ناميّة حيّة، نباتيّاً لا إنسانيّاً؛ إذ ليس لها قابليّة الاتحاد بالنفس، وإنّما هي حاملة للقابليّة والاستعداد، كما قال سبحانه: ﴿**خَلَقْنَا النُّطْفَةَ عَلَقَةً فَخَلَقْنَا الْعَلَقَةَ مُضْغَةً فَخَلَقْنَا الْمُضْغَةَ عِظَامًا فَكَسَوْنَا الْعِظَامَ لَحْمًا**﴾ إلى ما قبل الإنشاء ﴿**ثُمَّ أَنْشَأْنَاهُ خَلْقًا آخَرَ**﴾ وهذا هو المعنى الجنسي الأول بعينه.

المعنى الثالث: الجسم على المعنى المادّي، وهذا ليس بحيّ إنسانيّاً.

قال الشيرازي: بعض الأجسام في ذاتها وطبائعها ممّا يصدر عنها أفعال الحياة[١]، **والحياة في الحيوانات صفة ذاتية**[٢]، مقوّمة لجسميتها بحسب الماهية، **أعني الجسم بالمعنى الجنسي**، لا بالمعنى الذي يكون موضوعاً[٣] أو مادة[٤]...، وجماعة من المتأخرين حتى صاحب حكمة الإشراق، حيث لم يفرقوا بين هذين المعنيين في الجسم، **زعموا أنّ حياة الحيوانات عارضة لأجسادها عرضاً غريباً**، وزعموا أن لا شيء من الأجسام ممّا هو حي بالذات، بل كلّ جسم في نفسه فهو ميت ظلماني!!.

---

(١) على المعنى الجنسي للجسم؛ كالنطق باللسان، والشم بالأنف...، من حيث تقوّمه بالنفس.

(٢) ضرورة أنّ البدن الإنساني على المعنى الجنسي، عين الحيوانيّة المتحصّلة بالناطقيّة، أو هو: عين الناطقيّة المحصِّلة للحيوانيّة؛ فصفة الحياة فيه، في هذا العالم، ذاتيّة من هذه الجهة.

(٣) ككونه موضوعاً للحركة العرضيّة، وسيأتي الكلام في الحركة الجوهريّة.

(٤) فحياة الجسم على المعنى المادي عارضة عليه؛ لكونه ماهيّة تامّة تباين الإنسان لا تحمل عليه.

وليس كذلك؛ فإنّ كلّ حيوان، جسم لذاته، والجسم جنسه[١]، والحيوان نوع مخصوص من الجسم المطلق المأخوذ لا بشرط شيء[٢]، أي: الجسم بما هو جسم مطلق، وإن لم يكن الإطلاق قيداً له؛ **فبعض الجسم بما هو جسم حيوان**[٣]، **وكلّ حيوان حيّ بالذات، فبعض الجسم حي بالذات**، وذلك يناقض قولنا لا شيء من الجسم بحي بالذات، فبطل قولهم: كلّ جسم ميت بالذات، نعم الجسم بشرط سلب الزوائد عنه ليس بحي.

فإذا تقرر أنّ نوع الحيوان ماهية حقيقية، مندرجة تحت حقيقة الجسم، والحياة ذاتية له، وليست حياة الحيوان بواسطة الطبيعة الجسمية بما هي تلك الطبيعة[٤]، وإلاّ لكانت الأجسام كلّها حيواناً لاشتراكها في الجسمية، فهي بواسطة أمر مقوّم لهذا النوع المخصوص من الجسم[٥]، أعني النوع الإضافي له، ومقوّم النوع الذاتي للجوهر، جوهر لا محالة[٦]، **فمبدأ الحياة في الحيوان صورة جوهرية**[٧].اهـ.

---

(١) فالحيوان : (جسمٌ نام حساس متحرك بالإرادة). فالحيوان نوع، جنسه الجسم، فصوله الطوليّة: النامي الحساس المتحرك بالإرادة.

(٢) المعنى الجنسي للجسم المطلق (=الجوهر المتعامد الأبعاد) هو المستعد لأن تنضم إليه الصورة النامية الحساسة المتحركة بالإرادة ؛ فالحيوان نوع أخص لنوع الجسم المطلق الذي هو أوّل الأنواع.

(٣) فبعض الجسم المطلق الذي انضمت إليه فصول النمو والحساس المتحرك بالإرادة، حيّ بالذات.

(٤) كطبيعة ارتفاع جسم النار للأعلى، والحجر للأسفل؛ وإنّما لاتحادها بالفصول الآنفة التي هي منشأ الأثار الحياتيّة للجسم المطلق بمعناه الجنسي، أي: المتحد بتلك الفصول (النامي الحساس...) .

(٥) المقوم لحياة الجسم النباتي النفس النباتيّة، أو الصورة الجوهريّة النامية، وكذا في جسم الحيوان وجسم الإنسان، فمقوم حياتيهما النفس الحيوانيّة في الأول والناطقة في الثاني .

(٦) ضرورة أنّ النامي والحساس والمتحرك بالإرادة، فصول، والفصول جواهر باتفاق.

(٧) الأسفار ٨: ٢٥. دار إحياء التراث العربي، بيروت . الطبعة الثالثة سنة: ١٩٨١م.

ثمرة أخرى للتفريق بين المادة والجنس

ناهيك عن الثمرات الضروريّة الواقعة كبرى في البراهين والأقيسة القطعيّة، كاستحالة وجود الحيوان في الخارج بالمعنى المادي، أي: إذا أخذ ماهيّةً مجرّدةً مستقلّة تامّة، مباينة للنوع لا تحمل عليه ..

ثمّة تساءل ملح هيهنا: إنّ بدن الإنسان الخارجي بالمعنى الجنسي، أي: الذي يتحصّل ويتحصص بالفصل (بالنفس الناطقة) يبقى بعد موت الإنسان كما هو مشاهد؛ فهو إذن ماهيّة تامّة، وهذا خلف كون البدن بالمعنى الجنسي ماهيّة ناقصة لا تتحصّل إلاّ بالفصل الذي هو النفس الناطقة ؟!!!.

قلنا بإيجاز: البدن الإنساني بالمعنى الجنسي (المادة لا بشرط) انعدم نهائيّاً، وأمّا البدن الباقي فهو الذي بالمعنى المادّي (=ماهيّة تامّة مجرّدة)، وهذا مباين لحقيقة الإنسان؛ ضرورة أنّ الجزء يباين الكلّ، كما أنّه يباين الجزء الآخر الذي هو قرينه = الفصل .

قال في الأسفار: إن قلت: إذا كان جعل الجنس والفصل في المركبات واحداً؛ لأنّهما من الأجزاء المحمولة، فيلزم أن يكون وجودهما معاً، وعدمهما معاً.

قلت: **زوال الفصل، وإن استلزم زوال الجنس، من حيث هو جنس، لكن لا يستلزم زواله من حيث هو مادة...**، أو لا ترى أنّ مع انهدام البيت، بقيت اللبنات بأنفسها قد زال عنها وصف الجزئية للبيت؟! لأنّ الجزئية والجنسية من الصفات الإضافية، يكفي لانعدامها، انعدام ما أضيفت هي إليه[1].اهـ.

وقال في الشواهد الربوبيّة: ولك أن تسألنا بأنّ الجنس والفصل إذا كانا متحدين في الوجود، فيلزم أن يبطل حصه الجنس بزوال فصله، فما بال الشجر المقطوع إذا زال فصله، وهو النامي، بقي جنسه، وهو الجسم، **وكذا أبدان أموات الحيوانات.**

---

(١) الأسفار ٥: ١٢٠. دار إحياء التراث العربي، بيروت . الطبعة الثالثة سنة: ١٩٨١م.

الحق أنّه عند زوال النامي عن الشجر، والحياة عن البدن، **زال الجسم بما هو جنس، ولم يزل بما هو مادة، فهذا** الجسم الباقي ليس بعينه ما يتحصل بالفصل النامي، أو الحساس، كيف والفصل علّة للجنس[١]، وزوال المعلول بزوال علّته أمر ضروري؛ **فالغلط إنما نشأ من أخذ مادة الشيء مكان جنسه**[٢].

قال السيد الطباطبائي: حقيقة النوع هي فصله الأخير؛ وذلك لأنّ الفصل المقوّم، هو محصل نوعه، فما أخذ في أجناسه وفصوله الآخر على نحو الإبهام، مأخوذ فيه على وجه التحصل.

ويتفرع عليه أنّ هذية النوع به، فنوعية النوع محفوظة به، ولو تبدل بعض أجناسه، **وكذا لو تجردت صورته، التي هي الفصل بشرط لا، عن المادة التي هي الجنس بشرط لا**، بقي النوع على حقيقة نوعيته، **كما لو تجردت النفس الناطقة عن البدن**[٣].

وقد يتوهم إشكال حاصله: إنّ الصورة كالناطقيّة، باعتبارها ماهيّة تامّة، أي: فصل بشرط لا، لا وجود لها في الخارج، مستقلةً عن المادة الحيوانيّة، وإنّما هي مستقلة في الذهن فقط، وكلام السيد الطباطبائي ينافي ذلك؟!!

قلنا بإيجاز: الإشكال تام في هذه النشأة الدنيويّة؛ إذ يمتنع وجود النفس الناطقة، باعتبارها ماهية تامة، مستقلة عن المادة بالمعنى الجنسي، أمّا في النشأة الأخرويّة، فلا إشكال في افتراض الصورة ماهية تامة مستقلة، حسبك إجماعهم أنّها باقيّة لا تفنى بالموت ومفارقة الدنيا، وكذا إجماعهم أنّ غاية النفس أن تكون عقلاً بالفعل.

---

(١) علة صوريّة (الفصل لا بشرط) كما أنّ الجنس (مادة لا بشرط) علّة ماديّة، وقد ذكرنا كثيراً أنّ المادة والصورة بمعنى الجنس والفصل، أحدهما يقوّم الآخر في الماهيّة، وأحدهما متحد مع الآخر وجوداً وخارجاً، بل عينه .

(٢) الشواهد الربوبيّة (تحقيق: جلال الدين اشتياني): ١٢٩ .

(٣) بداية الحكمة: ٦١ .

كلمة جامعة، وخلاصة نافعة !!

قال الشيرازي: الصورة في كلّ مركب طبيعي من مادة وصورة[١]، سواء كانت نفساً، أو طبيعة بينها وبين مادتها[٢]، سواء كانت بدناً حيوانياً، أو جسماً طبيعياً آخر[٣]، نوع اتحاد لا يمكن زوال إحداهما وبقاء الأخرى[٤]، بما هما مادة أو صورة؛ **فإنّ نسبة المادة إلى الصورة نسبة النقص**[٥]...، فوجود كل مادة إنّما هو بصورتها التي تخرج بها من القوة إلى الفعل...، فإذا تكونت مادة من المواد، فهي إنّما تكونت بتكون صورتها معها التي من سنخها، **وإذا فسدت فسدت معها صورتها...، نعم ربما تكون الصورة لا بما هي صورة لشيء، بل باعتبار كونها ذاتاً مستقلة**[٦]**، لها وجود آخر**[٧]**، وحينئذ وجودها لا يستلزم وجود وجود مادة معها...**، فكما أنّ كلّ حصة من الجنس إذا عدمت، عدم معها الفصل المحصل لها، وكذا عَدَمُ ذلك الفصل، عدمت تلك الحصة الجنسية التي يتحد معها ويتقوم بها نوعاً، فكذلك حال كلّ نفس نسبتها إلى البدن الخاص بها في الملازمة بينهما في الكون والفساد؛ **فإنّ النفس من حيث هي نفس، هو بعينها صورة نوعية للبدن، وعلة صورية لماهية النوع المحصل النفساني، والبدن بما هو بدن مادّة للنفس المتعلقة به، وعلة مادية للنوع** .

---

(١) كالإنسان المركب من مادة حيوانيّة، وصورة هي النفس الناطقة (مادة وصورة لا بشرط).

(٢) كارتفاع لسان النار إلى أعلى، وسقوط الحجر إلى أسفل، وسيأتي مزيد بيان في الفصل القادم.

(٣) سواء كانت المادّة بدناً حيوانيّاً، كما في نوع الإنسان مثلاً ، أو جسماً سائلاً كما في النوع المائي.

(٤) فيمتنع في الإنسان مثلاً، وجود النفس الناطقة في الخارج (في النشأة الدنيويّة) إلاّ متحدة مع مادة، هي البدن الحيواني الذي القابليّة التامّة لأن تحل فيه النفس الناطقة، ليتركب منهما النوع الإنساني.

(٥) أي: المادة والصورة لا بشرط، أو المادة والصورة بمعناهما الجنسي والفصلي، المتركبان خارجاً، بنحو الاتحاد والعينيّة، لا بمعنى الماهيّة الذهنيّة التامّة الآبية عن الحمل، فلا يختلطنّ الأمر عليك.

(٦) مضى بيان هذا، فمعنى الماهية التامة للصورة: الفصل بشرط لا .

(٧) كالنفس الناطقة إذا استكملت أفاعيلها الدنيوية، فحينذاك تفارق البدن الطبيعي بالموت وتستغني وتستغني عنه، وهو معنى قوله الشريف: **(وحينئذ وجودها لا يستلزم وجود مادة معها)** .

وقد علمت غير مرة أنّ النفس ما دامت(١)، تكون ضعيفة الجوهر، خسيسة الوجود، تحتاج إلى مقارنة البدن الطبيعي، كسائر الصور والأعراض، فإذا كان الأمر بينهما على هذا النحو، كان التلازم في الوجود والمعية الذاتية بينهما، على الوجه الذي تقدم ذكره في مبحث تلازم الهيولى ثابتاً لا محالة(٢)، فكان زوال كلّ منهما يوجب زوال الآخر(٣)، ولكن لما كان للنفوس البشرية نحو آخر من الوجود، غير الوجود التعلقي الانفعالي الطبيعي، سواء كان عقلياً محضاً أو غيره، ففسادها من حيث كونها نفساً أو صورة آخر طبيعية لا يوجب فساد ذاتها مطلقاً(٤)؛ لأنّ ذاتها قد تحصلت بوجود مفارقي، وذلك الوجود يستحيل تعلقه بمادة بدنية بعد انقطاعها؛ فقد ثبت وتحقق أنّ انتقال نفس عن بدن إلى بدن آخر مستحيل، وهذا برهان عام يبطل به جميع أقسام التناسخ، سواء كان من جهة النزول أو من جهة الصعود أو غير ذلك(٥).اهـ.

الزبدة: قوله الشريف: (**زوال كلّ منهما، يوجب زوال الآخر**) على المعنى الجنسي والفصلي؛ فإنّ مفارقة النفس (الصورة لا بشرط) للبدن (المادة لا بشرط) بالموت زوال للنفس بمعنى الفصل المفتقر للبدن بمعنى الجنس، وبقائها بما هي صورة مستغنية عنه. والكلام هو الكلام في البدن بمعنى الجنس؛ فإذا فارقته النفس بالموت، زال بما هو جنس وبقي بما هومادة .

---

(١) مادامت النفس في هذه النشأة؛ فهي متعلقة ببدن طبيعي، وهذا معنى أنّها جسمانيّة الحدوث.

(٢) لاستحالة وجود النفس في هذه النشأة إلاّ متعلقة ببدن طبيعي(=جسمانيّة الحدوث).

(٣) فالنفس المتعلقّة بالبدن الطبيعي تنعدم بالموت ومفارقة البدن الطبيعي، أي ينعدم نحو وجودها الدنيوي الطبيعي الانفعالي؛ لتترقى إلى ملكوتيّة متعلّقة ببدن مثالي أخروي.

(٤) ففساد نحو وجودها الطبيعي الانفعالي الدنيوي، لا ينافي بقائها الملكوتي الأخروي، وهذا أيضاً لا لا ينافي أن تترقى إلى عالم العقل لتكون عقلاً بالفعل، إذا بطلت رتبتها الملكوتيّة، وتنزهت عن جسمانيّتها.

(٥) الأسفار ٩: ٣. دار إحياء التراث العربي، بيروت . الطبعة الثالثة سنة: ١٩٨١م.

وقال في مفاتيح الغيب : تقوّم حقيقة كل شيء طبيعي وماهيته، بصورته ومبدأ فصله الأخير، لا بمبادي أجناسه وفصوله العالية والمتوسطة إن كانت، فإنّها بمنزلة اللوازم(١)، وكذا وجود كلّ مركب طبيعي بصورته الكمالية، وإنّما الحاجة إلى المادة الحاملة لصورته؛ لأجل قصور وجوده عن التفرد بذاته دون الافتقار إلى حامل يحمله(٢)، أو يحمل عوارضه؛ فإنّ مادة الشيء هو القوة الحاملة لحقيقة ذاته، أي: وجوده، ونسبتها إلى الصورة نسبة النقص إلى التمام، وأنّ المادة وما يجري مجراها إنّما هي معتبرة في الشيء المادي على وجه الإبهام؛ فإنّ أعضاء الشخص وبدنه أبداً في التحول والتبدل بالحرارة المستولية عليها من نار الطبيعة، والشخص هو هو بعينه، من أول الصبي إلى آخر العمر(٣)، نفساً وبدناً، إذ هذية البدن من حيث هو بدن إنّما هي بالنفس المتعلقة بها(٤)، التي هي صورة تمامية البدن، كذا هذية أعضائه كهذه اليد وهذه الإصبع وغيرهما من الأعضاء، إذ كلها منحفظة الهوية بإضافتها إلى هوية النفس، وإنْ تبدلت أمشاجها وأمزجتها بحسب جرميتها(٥).اهـ.

---

(١) فإنّ حقيقة كلّ مركب طبيعي فصله الأخير، وهو النفس الناطقة في مثال الإنسان، والنفس النامية في مثال النبات ، غاية الأمر أنّ وجودها الطبيعي يستلزم تركبها مع مادة أي: بدن طبيعي .

(٢) وهذا معنى أنّ النفس النباتية أو الحيوانيّة أو الإنسانيّة جسمانيّة الحدوث في هذه النشأة، لامتناع استكمالها إلاّ ببدن على المعنى الجنسي.

(٣) سيأتي بيان هذا مبسوطاً في الفصل القادم .

(٤) أي البدن على المعنى الجنسي، الذي هو عين النفس خارجاً في هذه النشأة ، وقد مضى البرهان التام على هذا، وهو امتناع تعلّق الصفة بموصوفين؛ فلولا العينيّة لكان هناك عقابان للعاصي، أحدهما للبدن وآخر للنفس، وهذا باطل بل ممتنع .

(٥) مفاتيح الغيب: ٥٩٥. مؤسسة الأبحاث الثقافية، طهران. الطبعة الأولى ١٤٠٤هـ.

عويصة كثرة النفوس في عالمي الملكوت والعقل!!

قال غير واحد من أهل الحكمة: النفس واحدة ﴿خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ﴾ وإنّما تكثرت بالعدد، إلى زيد وعمر وخالد بسبب المادة البدنيّة؛ فإذا كان الأمر كذلك، امتنعت كثرة النفوس في عالم الملكوت ناهيك عن عالم العقل؛ للاتفاق على تنزه هذين العالمين عن المادّة التي تعني الخروج السيّال من القوة إلى الفعل، أي: من الفقدان إلى الوجدان، ومن الفساد إلى الكون، هذا موجز برهان ابن سينا لإنكار عالم المثال!!.

قلنا: فيه خلط واضح بين المادة بمعنى الخروج من القوة إلى الفعل، وبين المادة بمعنى اشتداد الوجود الجوهري من الفعليّة إلى ما هو أشدّ فعليّة؛ فالمادة على المعنى الأول، وإن تنزه عنها عالم الملكوت وعالم العقل، إلاّ أنّها على المعنى الثاني موجودة في هذين العالمين؛ فقوله تعالى في أهل الجنة وهو عالم ملكوتي: ﴿لِيُوَفِّيَهُمْ أُجُورَهُمْ وَيَزِيدَهُمْ مِنْ فَضْلِهِ﴾ كالصريح أنّ هذه الزيادة ممتنعة التحقق إلاّ مع افتراض قابليّة واستعداد في نفوس أهل الجنّة لها، وهذا عين المادة على المعنى الثاني..

بل إنّ تفاوت درجات أهل الجنّة، في الجنّة وهو عالم فعليّة تامّة منزهاً عن المادة بمعنى الخروج التدريجي من القوة إلى الفعل، ممتنعٌ إلّا على فرض اختلاف مراتب استعداد كلّ منهم، وهذا معنى المادة على المعنى الثاني. والكلام هو الكلام في أهل النار.

وأمّا عالم الجبروت والنور، فلا يخلو أيضاً من المادة على المعنى الثاني، أي القابليّة على الاشتداد الجوهري في الوجود، حسبنا قوله تعالى: ﴿جَاعِلِ الْمَلَائِكَةِ رُسُلًا أُولِي أَجْنِحَةٍ مَثْنَى وَثُلَاثَ وَرُبَاعَ يَزِيدُ فِي الْخَلْقِ مَا يَشَاءُ﴾ الظاهر في تفاوت قابليّة رتب الملائكة في استلام الفيض الإلهي والعلم اللدني.

إذا اتضح هذا؛ فإنّ كثرة النفوس في عالم الملكوت، والجنة والنار، بل كثرة العقول في عالم العقل، ليس مداره على المادة بالمعنى الأوّل، أي: الخروج من القوّة إلى الفعل، ليرد الإشكال، وإنّما على المعنى الثاني، أي: الاشتداد الجوهري في الوجود؛ فجبرائيل وعزرائيل كلاهما صلوات الله عليهما من عالم العقل والنور، لكن وجود

جبرائيل أشد من وجود عزرائيل، وأقرب إلى المبدأ الفعّال سبحانه، وهذا يعني أنّ قابليّة الأوّل أشد من الثاني في استقبال الفيض القدسي والعلم اللدني الدفعي..

قال الغزالي: النفوس قبل الأبدان، إنْ كانت واحدة فكيف انقسمت، وما لا عظم له ولا مقدار لا يعقل انقسامه، وإنْ زعم أنّه لم ينقسم فهو محال؛ إذ يعلم ضرورة أنّ نفس زيد غير نفس عمرو، ولو كانت واحدة لكانت معلومات زيد معلومة لعمرو؛ فإنّ العلم من صفات ذات النفس، وصفات الذات تدخل مع الذات في كلّ إضافة.

وإنْ كانت النفوس متكثرة فبماذا تكثرت؟! ولم تتكثر بالمواد ولا بالأماكن ولا بالأزمنة ولا بالصفات؛ إذ ليس فيها ما يوجب اختلاف الصفة، بخلاف النفوس بعد موت البدن، **فإنّها تتكثر باختلاف الصفات، عند من يرى بقاءها؛ لأنّها استفادت من الأبدان هيئات مختلفة**، لا تتماثل نفسان منها؛ **فإنّ هيئاتها تحصل من الأخلاق**، والأخلاق قط لا تتماثل نفسان منها؛ فإنّ هيئاتها تحصل من الأخلاق، والأخلاق لا تتماثل قط، كما أنّ الخلق الظاهر لا يتماثل قط، ولو تماثلت لاشتبه علينا زيد بعمرو[1].اهـ.

الزبدة: مردّ علّة تكثّر النفوس، زيد وعمرو وخالد في عالمي الدنيا والآخرة، هو المادة بنوعيها؛ فعلّة تكثرها في عالم الملكوت والجنة والنار، المادة الملكوتيّة على النوع الثاني، وأمّا علّة تكثر أنواع الملائكة في عالم العقول فهو المادة على المعنى الثالث، أي: الاشتداد الجوهري النوري، من النوريّة إلى الأشدّ نوريّة.

ننبّه إلى أنّ كثرة النفوس بالعدد في عالم الدنيا على المشهور، كثرة أفراديّة تندرج تحت نوع واحد كالإنسان مثلاً؛ لأنّها تتمايز بعوارض المادة الحيوانيّة خارجاً، أي: المادة على المعنى الأول كما في قولنا: حيوان ناطق. أما في عالمي الملكوت والعقل، فالكثرة هناك نوعيّة؛ فكلّ شخص هناك نوع منحصرٌ بفرد، حسب ملكاته وأخلاقه، التي هي عين ذاته؛ لتنزههما عن الماديّة بالمعنى الأوّل. وأياً كان فأقسام المادة عندنا ثلاثة، كالآتي.

---

(١) تهافت الفلاسفة (ت: أ. سليمان دنيا): ٢٧٦. الطبعة الرابعة . دار المعارف، مصر.

القسم الأوّل: المادّة الدنيويّة.

وهي: **الخروج التدريجي السيّال من القوّة والاستعداد إلى الفعليّة والتحقق**، وهذا مختص بعالم الدنيا، أو عالم الطبيعة، أو عالم الفقدان والوجدان، أو الكون والفساد ما شئت فعبّر، بهذه المادة تتمايز الأنواع النباتية والإنسانيّة والحيوانيّة والجنيّة، أصنافاً وأفراداً، بعوارضها الجوهريّة والعرضيّة، كالإيمان والعلم والسمنة والهرم واللون.

القسم الثاني: المادّة الملكوتيّة.

وهي: **الارتقاء أو التسافل من الفعليّة والتحقق إلى ما هو أشدّ فعليّة وتحقق بإفاضة ملكوتيّة**، وهو مختص بعالم القبر والجنة والنار، أو عالم الملكوت الأدنى؛ لتعلق النفوس بأبدان مثاليّة، يدلّ عليه ضرورةً تفاوت مراتب أهل الجنّة روحاً وبدناً، بازدياد درجاتهم فضلاً ورحمة في كلّ آن، كلٌ حسب استعداده، والكلام هو الكلام في أهل النّار إذ العذاب هناك عين الفعليّة والتحقق، غاية الأمر تفاوت مراتبهم فيه.

النوع الثالث: المادّة الجبروتيّة النوريّة.

وهو مختص بعالم العقل، أو عالم النور، أو عالم القدس، أو عالم الروح المجرّدة عن البدن بقسميه الدنيوي والملكوتي، ذاتاً وفعلاً؛ المادة في هذا العالم تعني: استعدد موجودات هذا العالم، لنيل درجات نوريّة بإفاضة عقليّة، كما في قوله تعالى: ﴿دَنَا فَتَدَلَّى، فَكَانَ قَابَ قَوْسَيْنِ أَوْ أَدْنَى﴾ وأوضح برهان عليه وحي جبرائيل منذ آدم إلى نبينا محمد عليهم السلام ؛ فهذا ممتنع لولا استعداد جبرائيل لأن يفيض الله عليه ذلك.

الذي يذهب إليه القاصر، عدم المانع من أن يكون هناك أفراد متمايزة في عالم العقل، ولا داعي لافتراض النوع المنحصر بفرد؛ إذ المادة بمعنى الاستعداد موجودة في العوالم الثلاثة على ما بيّنا أعلاه، فأرباب الأنواع مثلاً أشخاص عقليّة وأفراد نوريّة.

عويصة اتحاد المجرّد بالمادّة!!

قال الشيرازي في العرشيّة: النفس في ذاتها موجودة بالفعل، وجوداً جوهريّاً حساساً، وكانت أولاً صورة لهذا البدن العنصري، **فصارة مادة أخرويّة لصور أخرويّة،** فهي صورة الماديات الدنيويّة ومادة الصور الأخروية...، **والنفس مادة روحانيّة لطيفة، لا تقبل إلاّ صوراً لطيفة غيبيّة،** لا تدرك بهذه الحواس، بل بحواس الآخرة [1].

كلّنا عارفٌ أنّ الإنسان الطبيعي هو: جوهرٌ مركّبٌ من جوهرين: مادة وصورة، بدن حيواني ونفس ناطقة، تركيباً افتقاريّاً اتّحاديّاً؛ لامتناع وجود النفس في هذه النشأة، مستقلة عن البدن الطبيعي، ولقد أكثرنا أنّ هذا هو معنى كونها جسمانيّة الحدوث، بل هي جسمانيّة حتى في عالم الملكوت الأدنى وهو عالم القبر والجنة والنار، ببدنها المثالي.

وهيهنا عويصة؛ فإنّ شرط الحمل الاتحاد والسنخيّة، وهذا معلوم ضرورة، فكيف اتحدت النفس المجرّدة ذاتاً، مع المادّة اللامجرّدة ذاتاً؛ مع أنّ التجرّد واللاتجرّد نقيضان، ولا أقل من انعدام السنخيّة بينهما؟!.

قلنا: حقيقة الإنسان الطبيعي، تركبّه من أربعة جواهر، بنحو الاتحاد والعينيّة:

الأوّل: النفس، وهي مجرّدة ذاتاً باتفاق الحكماء ومشهور المتكلمين.

الثاني: بدنها المثالي (الملكوتي).

ضرورة أنّ النفس ما هي إلّا رتبة وجوديّة نازلة من عالم العقل والجبروت، إلى عالم الملكوت الأدنى، وهو عالم جسماني كما هو صريح نصوص عالم الذر البرزخ والجنّة والنار؛ لذلك وغيره يمتنع وجود النفس في عالم الملكوت إلاّ ببدن ملكوتي، ولكونه ملكوتيّاً يمتنع إدراكه بالحواس الدنيويّة الطبيعيّة، وعلى هذا فالإشكال باق؛ إذ كيف يمكن اتحاد هذا البدن المتروحن (=غير المحسوس) بالبدن الطبيعي المحسوس؟!.

---

(١) العرشيّة (عبد الجواد الحسيني): ٢٠٠. دار المعارف الحكميّة. الطبعة الأولى ٢٠١٦م.

الثالث: الروح البخاري.

تجري في بدن الإنسان كجريان الدم في العروق، قد يطلق عليها: روح الحياة، أو روح الدرج كما ورد في النصوص الثابتة الماضية عن أهل البيت عليهم السلام؛ ففي بعضها أنّها باقية مع البدن عند النوم تدفع عنه الموت..؛ هذه الروح برزخٌ بين بدن المثال وبين البدن الطبيعي الدنيوي، لطيفة غاية اللطافة، لا هي مجرّدة تماماً، ولا هي ماديّة تماماً، وإن كانت بالمادية ألصق وأقرب؛ لذلك يتعلّق بها البدن ..

الرابع: البدن الدنيوي.

وهو البدن الطبيعي[1]؛ فهو طبيعي لما فيه من قوّة التغير والتحرّك الجوهري خروجاً من القوّة إلى الفعل، قهراً بلا اختيار كما في هرم الإنسان، ونمو النبات وسقوط الحجر، أو بالاختيار التسخيري كما في قرديّة بدن أصحاب السبت .

الزبدة: النفس متحدة مع البدن الطبيعي، بواسطتين جوهريتين: الأولى بدن المثال، والثانية: روح الحياة.

بدن المثال مجردّ تماماً قياساً بكلّ ما في عالم الدنيا؛ لامتناع إدراكه بالحواس الطبيعيّة العنصريّة، وهذا معنى أنّه متروحن، كما أنّ روح الحياة لطيفة كأنّها مجرّدة؛ فناسب اتحادها مع بدن المثال من جهة ومع البدن الطبيعي من جهة أخرى.

قال صدر المتألهين في الشواهد: المادة التي تتصرف فيها النفس، ليس هذا الجسم الثقيل الذي يقع لها بسببه الإعياء، بل هي اللطيفة النوريّة وهو البدن الأصلي، وهذا غلافه وقشره، ولا يوجب لها الإعياء والرعشة؛ لأنّه مناسب لجوهر النفس؛ فليكن عندك هذا من المستبين صحّته[2].

---

(١) مضى أنّ الطبيعي والطّبع والطّبيعة: قوّة صدور الأفعال القهريّة في الأجسام، خروجاً من القوّة إلى الفعل؛ كسقوط الحجر للأسفل، وارتفاع النار للأعلى، والهرم في بدن الإنسان، والنمو و... .

(٢) الشواهد الربوبيّة(ت: جلال اشتياني وحواشي السبزواري) : ٨٨. طبع دانشكاه، مشهد.

قال الملا هادي السبزواري: قوله: **(المادة التي تتصرف فيها النفس)** أي المادة بمعنى المتعلق، وهو البدن، ليست أولاً وبالذات هي هذا البدن الطبيعي، **بل البدن النوري المثالي الذي هذا البدن الطبيعي، بل الروح البخاري الذي فيه، غلافه وقشره** والنسبة بينهما في التعلق كالنسبة بين الطبيعيين في التسخر، وكما أنّ الطبيعة الخادمة بالقسر كقوة للبدن الطبيعي، كذلك الطبيعة المجبولة على الخدمة التي هي من صقع النفس كقوة محرّكة في البدن المثالي(١).

قال الشيرازي في الأسفار: إنّ في **داخل بدن كلّ إنسان** ومكمن جوفه، **حيواناً صورياً** بجميع أعضائه وأشكاله وقواه وحواسه، هو موجود قائم بالفعل لا يموت بموت هذا البدن، **وهو المحشور يوم القيامة بصورته المناسبة لمعناه، وهو الذي يثاب ويعاقب**، وليست حياته كحياة هذا البدن المركب، عرضية واردة عليه من الخارج، وإنّما **حياته كحياة النفس ذاتية، وهو حيوان متوسط بين الحيوان العقلي والحيوان الحسي**، يحشر في القيامة على صورة هيئات وملكات كسبتها النفس بيدها العمالة...، إشارة إلى انقلاب النفوس في جوهرها وصيرورتها...، يوم النشور على صورة أنواع الحيوانات من السباع والمؤذيات والبهائم والوحوش والشياطين.

قال السبزواري في حاشية الأسفار: **(حيواناً صوريّاً...)** أي لا مادة له، وهو الحيوان البرزخي، الذي هو المتعلق الأوّل للنفس في الدنيا، والروح البخاري متعلق ثان، وهذا البدن الذي هو قشرٌ وغلاف له متعلق ثالث(٢).

قلت: وهو صريحٌ في اجتماع أربعة جواهر في الإنسان الطبيعي الظاهر في هذه النشأة، وهي على الترتيب: النفس، وبدن المثال (=الحيوان البرزخي الأخروي)، والروح البخاري، والبدن الطبيعي، بنحو الاتحاد والعينيّة.

---

(١) الشواهد الربوبيّة (ت: جلال الدين اشتياني وحواشي السبزواري): ٥٢١. طبع دانشكاه مشهد.

(٢) حاشية الأسفار ٩: ٢٢٨. دار إحياء التراث العربي، بيروت. الطبعة الثالثة سنة: ١٩٨١م.

قال الفيض الكاشاني رضي الله عنه: الروح الباقية بعد موت البدن العنصري، هي التي تكون في **قالبه البرزخي**، أو هي **عين القالب البرزخي**[١]، **وهذا القالب البرزخي هو: الذي يتصّرف فيه الروح في هذه النشأة العنصريّة أيضاً، وبتوسطه في هذا البدن المحسوس، وهذا البدن العنصري بمنزلة قشر وغلاف له**؛ فإذا نزل الإنسان من مركبه الكثيف الفاني، ركب البدن اللطيف الباقي، عرياً عن لباس هذه النشأة، منتبهاً عن نومه، فيسأل فيجيب[٢].

وقال أيضاً: لما كان تدبير الأجسام مفوّضاً إلى الأرواح، وتعذّر الارتباط بين الأجسام والأرواح؛ للمباينة بينهما، خلق الله سبحانه عالم المثال والأشباح جامعاً بين عالم الأرواح وعالم الأجسام؛ ليصّح ارتباط أحد العالمين بالآخر[٣].

وقال الشيرازي رضي الله عنه في الشواهد: إنّ في باطن كلّ إنسان، وفي إهابه حيواناً إنسانياً بجميع أعضائه وحواسه وقواه، **وهو موجود الآن**، ولا يموت بموت البدن العنصري اللحمي، بل هو الذي يحشر يوم القيامة ويحاسب، وهو الذي يثاب ويعاقب، وحياته ليست كحياة هذا البدن عرضية واردة عليه من الخارج، وإنّما حياته كحياة النفس ذاتية، وهو حيوان متوسط بين الحيوان العقلي والحيوان الحسي، يحشر في الآخرة على صور أعماله ونياته[٤].

قوله الشريف: **(وحياته ليست كحياة هذا البدن عرضية واردة عليه من الخارج)** أوقعت بعض أهل الفضل في اللبس؛ فتوهم أنّ الشيرازي ناقض نفسه، فمرّة يقول حياة البدن الإنساني ذاتيّة، وهيهنا يقول: **(حياة هذا البدن عرضية)!!!.**

---

(١) ضرورة أنّه ظل ورقيقة للروح، خيراً أو شرّاً، فهو عينها من هذه الجهة .

(٢) قرة العيون(ت: محسن عقيل): ٤٤٧ . دار الكتاب الإسلامي، الطبعة الأولى ١٩٨٩م.

(٣) قرة العيون(ت: محسن عقيل): ٣٥٩. دار الكتاب الإسلامي، الطبعة الأولى ١٩٨٩م.

(٤) الشواهد الربوبيّة (ت: جلال الدين اشتياني وحواشي السبزواري): ٢٨٨.طبع دانشكاه مشهد.

والصحيح أنّ هناك جهتين للبدن الإنساني الطبيعي، لا تناف بينهما، الأولى: بما هو مادة، والثانية: بما هو جنس متحصّل بالنفس، فهو على الثاني حيّ بالذات؛ لأنّه خارجاً عين النفس الحيّة ذاتاً، أمّا بما هو مادة، كبدن الجنين قبل ولوج الروح فيه، فليس هو بحي إنسانيّاً وإن كان حيّاً نباتيّاً أو حيوانيّاً؛ فاستوعب جيّداً.

الزبدة : فالبدن فيما يخص الإنسان على معنيين، باعتبارين:

الأولى: بما هو جنس للإنسان.

أي بما هو ماهيّة ناقصة مبهمة، متحصّلة بالنفس الناطقة، فهذا البدن خارجاً، أي: بعد التحصّل، حيٌّ ذاتاً؛ لأنّه عين النفس التي هي حيّة ذاتاً؛ يدلّ على ذلك أنّه مدرك سامع باصر ماشي ضاحك.

الثاني: بما هو مادّة.

بما هو ماهيّة تامّة مستقلّة، مجرّدة عن الاتحاد بالنفس (=بشرط لا) فهذا البدن ليس بحيّ حياةً إنسانيّة؛ لأنّه غير النفس، بل غير الإنسان، والحياة العارضة عليه بهذا الاعتبار عرضيّة؛ كبدن الجنين قبل ولوج الروح فيه، وكبدن الإنسان بعد الموت.

تظهر الثمرة بين الاعتبارين، عند مفارقة النفس البدن بالموت؛ فالبدن الإنساني بالمعنى الجنسي انعدم بالموت؛ لانعدام الإدراك والأفعال الاختياريّة، لكنّه باقٍ على المعنى المادّي؛ ككونه جوهراً متعامد الأبعاد.

وقد تقول: فما الفرق بين البدن المثالي، وبين البدن الجنسي، فكلاهما حيٌّ ذاتاً؟!.

قلنا: البدن على المعنى الجنسي، وإن كان حيّاً ذاتاً، إلاّ أنّه ينعدم ويموت بمفارقة النفس له، بخلاف البدن المثالي فإنّه مدركٌ فعال لا ينعدم ولا يموت، باق ببقاء الجنّة والنار كما في قوله تعالى: ﴿وَتُكَلِّمُنَا أَيْدِيهِمْ وَتَشْهَدُ أَرْجُلُهُمْ﴾ .

الفصل السابع

حركة النفس الجوهريّة

قال الشيرازي: الحركة بالذات؛ تنقسم إلى طبيعية وإرادية وقسرية، وأمّا مطلق الحركة فهي أربعة أقسام الثلاثة المذكورة، والتي بالعرض[1].

الحركة في عالم الطبيعة (=عالم الدنيا) أو عالم القوّة التي تخرج بها الأجسام والجسمانيات من القوة إلى الفعل، ما شئت فعبّر، على عدّة أقسام معروفة:

الأولى: الحركة الطبيعيّة.

وهي حركة الأنواع القهريّة، كنمو النبات، وحصول الجنين من المضغة، ونبض القلب على الصحيح، ومن ذلك ارتفاع النار إلى فوق والحجر للأسفل، والملاحظ في هذا القسم أنّ سبب الحركة موجود في ذاتها غير خارج عنها، فإنْ خرج فهي..

الثانية: الحركة القسريّة. كحركة الحجر قسراً إلى فوق، ومن ذلك ميلان النار قسراً بسبب الريح، وواضح أنّ سبب الحركة هيهنا خارجي ليس ذاتيّاً.

الثالث: الحركة الإراديّة. كحركة الحيوان نحو الماء، والابتعاد عن الأسد .

الرابع: الحركة بالعرض؛كحركة الساكن، كالجالس في السفينة المتحركة، ومن ذلك حركة البشر النائم والأرض تدور في فلكها.

الخامس: الحركة التسخيريّة (=الحركة النفسانية).

قال الشيرازي رضي الله عنه: الأولى تخميس الأقسام في الحركة؛ فإنّ هيهنا قسماً آخر من الحركة بالحري أن يسمّى: **تسخيرية**، وهي التي مبدأها النفس باستخدام الطبيعة استخداماً بالذات[2]...، ومن هذا القسم ما ينسب إلى طبيعة الفلك من الحركة المستديرة؛ فإنّها تفعل باستخدام النفس إيّاها[3].

---

(١) الأسفار ٣: ٢١١. دار إحياء التراث العربي، بيروت . الطبعة الثالثة سنة: ١٩٨١م.

(٢) كالتناسل بين البشر؛ فإنّ مبدؤه النفس باستخدام وتسخير طبيعة البدن لذلك .

(٣) الأسفار ٣: ٢١١. دار إحياء التراث العربي، بيروت . الطبعة الثالثة سنة: ١٩٨١م.

الحركة في كلّ هذه الأقسام عند مشهور الحكماء قبل الشيرازي، هي حركة أعراض متغيّرة[1]، موضوعها ثابت، وهو الجسم المتحرّك؛ لامتناع الحركة إلاّ إذا استندت إلى ما هو ثابت بوجه من وجوه الثبات، باتفاق الحكماء منهم الشيرازي.

خالف الشيرازي المشهور فقال بوقوع الحركة والتجدد والتغيّر في الجوهر؛ بداهة رجوع ما بالعرض إلى ما بالذات؛ وفيما نحن فيه؛ فإنّ حركة الأعراض مردّها إلى حركة جوهر الجسم وتجدده، كما أنّ حركة الجسم النفسانيّة[2] مردّها إلى تجدّد وتغيّر جوهر النفس المتصرّفة فيه، وهذا ممّا واجه إشكال عظيم، هو الذي دفع بابن سينا وغيره لإنكار الحركة الجوهريّة فيما سيتبيّن لاحقاً.

قيل في موجز الإشكال: اتفق الحكماء على ضرورة أن يكون موضوع الحركة، وهو جوهر الجسم المتحرّك، ثابت الذات[3]، وافتراض تجدد الجسم وتغيّره ذاتيّاً وجوهريّاً، نفي وإبطال لموضوع الحركة...، وهذا خلف ممتنع!!.

قلنا: الحركة مطلقاً عند صدر المتألهين هي: خروج من القوّة إلى الفعل، خروجاً تدريجيّاً سيّالاً، في وحدة اتّصاليّة واحدة؛ فخروج نفسيّة زيد من القوّة إلى الفعل، من الولادة إلى الشباب إلى الهرم، وتغيّرها الجوهري من الكفر إلى الإيمان، بإفاضة إلهيّة آناً فآن، نتيجة الانفعال بالأعمال، لا ينافي بقاء زيديّة زيد ثابتة، في وحدة واحدة.

قال رضي الله عنه: **موضوع الحركة محفوظة بواحد بالعموم من الصورة**، وهو نوع ما من الصور المتعاقبة على الاتصال، **يستحفظه وحدته الاتصالية بواحد بالعدد من الجوهر الفعال المفيض للكمال بعد الكمال**، حسب تزايد الاستكمال بتوارد الأحوال والاتصال...، ثمّ من نظر في أطوار الإنسان وعجائب نشأته وعوالمه، ورآه كيف يعرج

---

(١) في الكم والكيف والأين والوضع، واختلفوا في بقيّة المقولات، سيما يفعل وينفعل.

(٢) أي حركة الجسم من حيث هو آلة للنفس، لا من حيث هو جسم مطلقاً.

(٣) انظر الأسفار ٣: ٦٢. دار إحياء التراث العربي، بيروت. الطبعة الثالثة سنة: ١٩٨١م.

تارة إلى سماء العقل رقياً، وينزل إلى أرض الطبيعة هوياً، لم يبق له شك في أنّ له اشتداداً وتضعفاً، بحسب جوهر ذاته، **وإنّي لا أبالي بمخالفة الجمهور، ومجاوزة المشهور**[١].

وقال قبل ذلك في نفس الصفحة: لا شك أنّ للطبيعة القائمة بمادة النطفة اقتضاء في الاستكمال، وتوجهاً غريزياً نحو تحصيل الكمال، وليس توجهها واقتضاؤها مبطلاً لنفسه ومفسداً لصورته...، والطبيعة لا يقتضي إلّا حفظ صورتها، والتوجه إلى غايتها وكمالها، بإمداد من القوى العالية[٢].اهـ.

الزبدة: الحركة على ذلك، سيما ما يخصّ بحثنا من تجسّم الأعمال، ثلاثة أقسام:

الأولى: الحركة العرضيّة.

وهي الحركة في الكم والكيف والأين والوضع، بل غيرها على الأرجح.

الثاني: الحركة الجوهريّة الجسميّة.

وهي حركة البدن من حيث كونه آلة للنفس، لا مطلقاً، وهذه الحركة، من هذه الحيثيّة ممتنعة، إلاّ بحركة النفس الجوهريّة؛ بداهة رجوع ما بالعرض إلى ما بالذات.

الثالث: حركة النفس الجوهريّة.

كما في اشتداد جوهر الإيمان والسكينة والعلم الحضوري في نفوس المؤمنين، ولا يرد إشكال ثبات موضوع الحركة؛ ضرورة أنّ الموضوع مع تجدده ثابت في وحدة اتصاليّة سيّالة تدريجيّة، كانحفاظ ذات زيد إذا صار مؤمناً، أو كافراً. مع التنبيه إلى أنّ تغيّر جوهر النفس، تارة يكون طبيعيّاً قهريّاً ، كما في الحركة من الولادة إلى الموت، وأخرى يكون اختياريّاً تسخيريّاً، كما في قاطبة أفعال النفس الاختياريّة بالبدن.

بهذا يتّضح أنّ تجسّم الأعمال متوقف تماماً على حركة النفس الجوهريّة.

---

(١) الأسفار ٤: ٢٧٥. دار إحياء التراث العربي، بيروت . الطبعة الثالثة سنة: ١٩٨١م.

(٢) الأسفار ٤: ٢٧٥. دار إحياء التراث العربي، بيروت . الطبعة الثالثة سنة: ١٩٨١م.

أهميّة الحركة الجوهريّة في الحكمة

جلّ، ربما كلّ حكماء الفلاسفة سقراط وأفلاطون وأرسطو وغيره، مروراً بابن سينا يعتقدون كما هو الحقّ المبرهن[١]، أنّ غاية النفس الإنسانيّة الرجوع إلى عالمها العقلي الذي أنزلها الله منه؛ خوفاً عليها من العجب بنفسها كما ورد في الأخبار المعتبرة؛ فعالم العقول أشرف ما خلق الله تعالى، كما هو صريح أخبار الفريقين القطعيّة..

فغرض الله تعالى من أنزال النفوس إلى عالم الشقاء؛ لتعي أنّها ليست على شيء إلاّ بالله تعالى ورسله، وهذا لا يكون إلاّ إذا أنزلها إلى عالم الطبيعة، وهو عالم الخروج التدريجي من القوّة إلى الفعل، بما أودع فيها من قوّة لتكون عقلاً بالفعل[٢]، بعد أنْ كانت في هذه الدنيا عقلاً بالقوّة والاستعداد، بواسطة البدن..

الزبدة: فمعنى أنّ الله تعالى أنزلها إلى عالم الطبيعة(=الخروج من القوّة إلى الفعل) لتستحق أن ترجع إلى عالم العقل، فضلاً منه ورحمة، لكن هذا متوقف أولاً: على الرجوع إلى عالم البرزخ، ثمّ إلى عالم الملكوت الأدنى (الجنّة والنار) ثم إلى عالم الملكوت الأعلى، وهو عالم النور، أو عالم العقول المفارقة، أو عالم العرش، أو عالم: ﴿قَابَ قَوْسَيْنِ أَوْ أَدْنَى﴾ وهو أشرف مراتب عالم العقل..

وقد أثبتنا في بعض كتبنا أنّ كلّ ما خلق الله تعالى راجعٌ إلى هذا العالم، إلاّ قلّة قليلة من المستكبرين أخلدوا إلى جهنّم ففقدوا استعدادهم للارتقاء تماماً، كإبليس وفرعون وهامان وقابيل وعاقر الناقة وقاتل يحيى والحسين عليه السلام وأشباههم، وأمّا من عدا هؤلاء من النفوس الكاملة فرجوعهم واضح.

---

(١)غاية النفس أن تكون عقلاً بالفعل ؛ لكونها في الأصل من عالم المفارقات؛ فغاية النفس أن ترجع إلى عالمها بعد استكمال فعليّتها في هذه النشأة بواسطة البدن العنصري، وبالبدن الملكوتي في عالم البرزخ والآخرة إذا كانت ناقصة أو متوسطة، كنفوس البله والصبيان.

(٢)فتكون مفارقة للبدن نهائيّاً، مستقلّة في الوجود عنه تماماً، كما هو حال العقول المفارقة للملائكة المقربين حول العرش، وهذا يعني عدم احتياجها للبدن، بل يمتنع ذلك للخلف.

لكن ثمّة إشكال جليّ، وهو أنّ النفس الإنسانيّة إذا فارقت البدن بالموت، وكانت ناقصة أو متوسّطة، فانتقالها إلى عالم الآخرة بالموت يمنع من استكمالها؛ فعالم الآخرة عين الفعليّة، منزه عن البدن الطبيعي (المادة والهيولى) فليس فيه خروجٌ من القوّة إلى الفعل؛ فكيف إذن ستحقق غايتها من الاستكمال هناك؟!.

فغاية النفس، كما ثبت بالبرهان القاطع، أن تكون عقلاً بالفعل، وهذا ممتنع في النفوس الناقصة والمتوسطة إذا فارقت البدن بالموت؛ إذ لا يوجد هناك بدن طبيعي، ولا مادة، ولا خروج من القوّة إلى الفعل؛ فكيف ستستكمل هناك؟!.

قلنا: هو ممتنع بناءً على أصالة الماهيّة وعلى إنكار عالم المثال، والحركة الجوهريّة، أمّا على أصالة الوجود المعنويّة التشكيكيّة وحركة الجوهر وماديّة النفس، فكلا.

قال الشيرازي في بيان الإشكال وجوابه: النفس الإنسانية عندهم، جوهر عقلي[١]، وإنّها عندهم أولاً عقل بالقوة، وإنّما يصير عقلاً بالفعل، بعد مزاولة الاكتساب وتحصيل العلوم الحقيقية، حتى يخرج ذاتها من القوة إلى الفعل[٢]، فقبل صيرورتها عقلاً، كيف تبقى بدون البدن[٣]، مستقلة الوجود، مفارقة الذات؟! فإنّ كلّ مفارق الذات مستقل الوجود عندهم، عقلٌ بالفعل، **وكلّ عقل بالفعل كامل في العلم والمعرفة، والمقدّر خلافه، هذا خلف**[٤]...، اللهم إلاّ أن يذهبوا إلى ما ذهبنا إليه، من **إثبات الحركة الجوهرية، وإثبات الاشتداد في وجود الجوهر النفساني**، كما دلّت عليه البراهين المذكورة في كتبنا، والآيات القرآنية المذكورة آنفاً.

---

(١)أصل وجود النفس، عالم العقول، أنزلت من هناك للابتلاء ولمنع اغترارها بنفسها: ﴿خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ...، إِنْ تَكْفُرُوا فَإِنَّ اللهَ غَنِيٌّ عَنْكُمْ...، وَإِنْ تَشْكُرُوا يَرْضَهُ...، ثُمَّ إِلَى رَبِّكُمْ مَرْجِعُكُمْ﴾.

(٢)لذلك تعلّقت بالبدن الطبيعي لزوماً، كونه آلة لازمة لخروجها من القوّة والاستعداد إلى الفعل.

(٣) هذا هو عين إشكال ابن سينا ومن تبعه، وخلاصته: استكمال النفس فعليتها متوقف على البدن؛ فإذا فارقته بالموت امتنع الاستكمال؛ وهذا مبتن على إنكار ابن سينا جسمانيّة عالم الآخرة،؛ فمذهبه أنّ العالم إمّا مادي وإمّا مجرد لا غير؛ لذلك منع من المعاد الجسماني عقلاً، وإنْ أقرّ به شرعاً.

(٤) خلف كونها ما زالت ناقصة، لم تصر عقلاً بالفعل؛ أي: مازالت محاجة إلى بدن لاستكمال فعليتها.

والمتأخرون من الحكماء؛ كأبي علي ومن يحذو حذوه، **مصرّون غاية الإصرار في نفي هذه الاستحالة الجوهرية**[١]، ولذلك قصروا وعجزوا عن إثبات كثير من المقاصد الحقة، **كحدوث الأجسام، ودثور العالم الطبيعي كلّه، وكاتحاد العاقل بالمعقول، وكإثبات المعاد الجسماني، وبقاء أكثر النفوس، وهي الناقصة والمتوسطة في الكمال**، وغير ذلك من المطالب الشريفة التي من أوتيها ﴿فَقَدْ أُوتِيَ خَيْراً كَثِيراً﴾ [٢].اهـ.

زبدة الإشكال: النفوس الناقصة والمتوسطة، وهي نفوس أغلب الجن والإنس، إذا لم تحقق غايتها باستكمال فعليتها في هذه الدار، فلا بد من احتياجها إلى بدن طبيعي لاستكمال فعليّتها في عالم الآخرة، لكن بما أنّ عالم الآخرة روحاني عندهم، مجرّد عن أيّ بدن، طبيعياً كان أم مثاليّاً، امتنع استكمال النفس هناك... .

قال الشيرازي رضي الله عنه في جواب هذا: وأمّا ما رأينا وتفردنا بإثباته بالبرهان من تجرّد القوة الخيالية، عن البدن الطبيعي، **واتحادها ببدن محشور باق في عالم البرزخ**[٣]، **فجميع نفوس الإنسانية، حتى العوام والصبيان باقية بعد هذا البدن، كما هو موافق للشريعة والكتاب والسنة، بل هو من ضروريات الملة**[٤] **الحنيفة** [٥]**.اهـ.**

فالنفوس الناقصة والمتوسطّة، وهم أغلب البشر؛ كالبله والصبيان ومن مات في الفترة، بل الخطائين الذين خلطوا عملاً صالحاً وآخر سيئاً، وغيرهم كالمستضعفين، يستكملون في البرزخ والسراط والآخرة بتوسّط أبدان المثال والأشباح الظلال.

---

(١) المقصود بالاستحالة الجوهريّة، الحركة الجوهريّة، أي: تجدد الجوهر وتحوّله الذاتي؛ فحقيقة الجواهر الطبيعيّة أنّها عين التغيّر والتجدد والحركة، إمّا باختيار كما في غالب أفعال النفوس بواسطة البدن، وإمّا بلا اختيار كحركة الطبيعة برمتها إلى حيث فناء قشرها الدنيوي متوجهة إلى الآخرة.

(٢) أسرار الآيات(ت: خواجوي):١٤٦. انتشارات أنجمن إسلامي، إيران . سنة ١٤٠٢هـ.

(٣) هو البدن المثالي المنزه عن النقص، من صقع عالم المثال والملكوت، ظلٌّ ورقيقة للنفس، يتغيّرجوهريّاً بتغيّر النفس، خيراً أو شرّاً، بالملكات المكتسبة في هذه النشأة الدنيويّة، على ما مرّ بيانه.

(٤) لجلالة هذا المطلب أفردنا فيما مضى فصلاً مستقلاً لبيان ملابساته .

(٥) أسرار الآيات(ت: خواجوي):١٤٥. انتشارات أنجمن إسلامي، إيران . سنة ١٤٠٢هـ.

الزبدة: النفس تستكمل غايتها وتحقق فعليّتها هناك بالبدن المثالي البرزخي، بأعضائه المثالية، التي تبصر وتسمع وتشم وتتذوق وتلمس، لكن لا على سبيل الخروج من القوّة إلى الفعل كما هو شأن البدن العنصري، بل على سبيل اشتداد الفعليّة كما في قوله سبحانه: ﴿شَهِدَ عَلَيْهِمْ سَمْعُهُمْ وَأَبْصَارُهُمْ وَجُلُودُهُمْ بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾ .

قال الشيرازي أيضاً: قد علمت أنّ أشرف ما يتعلق بالهيولى والأجسام، إنّما هي النفوس الناطقة[1]، التي لا يمكن خروج جميع ما يمكن منها من القوة إلى الفعل دفعة واحدة...، فبحسب استعداد الهيولى...، يقبل فيض النفوس من العقل المفارق إلى غير النهاية، **ثمّ يرجع منها ما كملت إلى العالم العقلي والوطن الأصلي، وما لم تكمل تلبث في بعض طبقات البرازخ والمقابر المثالية، أزماناً طويلة أو قصيرة**، وأحقاباً كثيرة أو قليلة، بحسب كثافة الحجاب ورقته، وبحسب كثرة الجرائم وقلتها[2].اهـ.

قلت: أجاد وأفاد رضي الله عنه، يؤيدّه النصوص الشرعيّة، التي تكاد تكون قطعيّة، في أنّ النفوس الناقصة، تستكمل فعليّتها يوم القيامة بالبدن البرزخي بنحو اشتداد الفعليّة الدفعي، لا خروجاً تدريجيّاً سيّالاً من القوّة إلى الفعل كما في هذه النشأة، ولا بأس بسرد بعض ما ورد عن الشرع في هذا بما تسمح به عجالتنا، كالآتي.

---

(١) في عالم الدنيا العنصري الطبيعي، وإلاّ فعالم الملكوت وما فوقه منزه عن الهيولى والاستعداد التدريجيين؛ بمعنى: الخروج التدريجي السيّال من القوّة إلى الفعل .

(٢) الأسفار ٧: ١٢٢ . دار إحياء التراث العربي، بيروت . الطبعة الثالثة سنة: ١٩٨١م.

النص على استكمال النفوس الناقصة بعد الموت

روى الكليني رضي الله عنه، عن علي بن إبراهيم، عن أبيه، عن ابن أبي عمير، عن هشام، عن أبي عبد الله عليه السلام، أنّه سئل عمّن مات في الفترة، وعمن لم يدرك الحنث، والمعتوه؟!.

فقال عليه السلام: «**يحتج الله عليهم..؛ يرفع لهم ناراً، فيقول لهم ادخلوها، فمن دخلها كانت عليه برداً وسلاماً، ومن أبى قال: ها أنتم قد أمرتكم فعصيتموني**»(١).

قلت: إسناده حسن صحيح بإجماع.

والحديث صريحٌ أنّ الاستكمال هناك يكون باختبار دخول نار ما، ولا حاجة فيه للخروج من القوة إلى الفعل كما في الدنيا، وأيضاً فإنّ الدخول مستلزمٌ للجسميّة.

وروى الكليني رضي الله عنه، عن علي بن إبراهيم، عن أبيه، عن حماد، عن حريز، عن زرارة، عن أبي جعفر عليه السلام قال: سألته هل سئل رسول الله صلى الله عليه وآله عن الأطفال؟!.

فقال عليه السلام: «قد سئل فقال: الله أعلم بما كانوا عاملين...؟!. لله فيهم المشيئة..؛ **إنّه إذا كان يوم القيامة جمع الله عز وجل الأطفال، والذي مات من الناس في الفترة، والشيخ الكبير الذي أدرك النبي صلى الله عليه وآله وهو لا يعقل، والأصم، والأبكم الذي لا يعقل، والمجنون، والأبله الذي لا يعقل**، وكلّ واحد منهم يحتج على الله عز وجل، فيبعث الله إليهم ملكاً من الملائكة، **فيؤجّج لهم ناراً**، ثمّ يبعث الله إليهم ملكاً فيقول لهم: إنّ ربكم يأمركم أن تثبوا فيها، فمن دخلها كانت عليه برداً وسلاماً، وأدخل الجنة، **ومن تخلف عنها دخل النار**»(٢).

قلت: إسناده حسن صحيح بإجماع .

---

(١) الكافي (ت: علي غفاري) ٣: ٢٤٩ . دار الكتب الإسلامية، طهران.

(٢) الكافي (ت: علي غفاري) ٣: ٢٤٨ . دار الكتب الإسلامية، طهران.

وأخرج الإمام السنّي ابن حبّان(٣٥٤هـ) في معناه قال: أخبرنا عبد الله بن محمد الأزدي قال: حدثنا إسحاق بن إبراهيم قال: أخبرنا معاذ بن هشام قال: أخبرني أبي عن قتادة عن الأحنف بن قيس، عن الأسود بن سريع، عن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: «أربعة يحتجون يوم القيامة رجل أصم، ورجل أحمق، ورجل هرم، ورجل مات في الفترة...، **فيأخذ سبحانه مواثيقهم ليطيعونه، فيرسل إليهم رسولاً أنْ ادخلوا النّار؛ فوالذي نفسي بيده، لو دخلوها، كانت عليهم برداً وسلاماً**»(١).

قلت: إسناده صحيح على شرط الشيخين.

وأخرجه الإمام أحمد بن حنبل(٢٤١هـ) قال: حدثنا علي، حدثنا معاذ بن هشام، قال: حدثني أبي، عن قتادة، عن الحسن، عن أبي رافع، عن أبي هريرة، مثل هذا غير أنّه قال في آخره: «**فمن دخلها كانت عليه برداً وسلاماً، ومن لم يدخلها يسحب إليها**»(٢).

قال الإمام الهيثمي في المجمع: رجاله في طريق الأسود بن سريع وأبي هريرة رجال الصحيح، وكذلك رجال البزار فيهما(٣).

لا يسعنا سرد الأخبار كلّها، لكن مجموعها صريحٌ جليٌّ، في استكمال النفوس الناقصة في البرزخ والآخرة، كنفوس أهل الفترة(٤)، والصبيان والمعتوهين وأشباههم، بالأبدان الأخرويّة. وقوله تعالى: ﴿**النَّارُ يُعْرَضُونَ عَلَيْهَا غُدُوًّا وَعَشِيًّا وَيَوْمَ تَقُومُ السَّاعَةُ أَدْخِلُوا آلَ فِرْعَوْنَ أَشَدَّ الْعَذَابِ**﴾ نصٌّ كالصريح في جسمانيّة عذاب البرزخ قبل الحساب والقيامة، ناهيك عن روحانيّته؛ فعرض آل فرعون على النار ﴿**غُدُوًّا وَعَشِيًّا**﴾ مستلزمٌ للجسميّة لا محالة.

---

(١) صحيح ابن حبّان(ت: شعيب الأرنؤوط)١٦: ٣٥٦، رقم:٧٣٥٧. مؤسسة الرسالة، بيروت.

(٢) مسند أحمد(شعيب الأنؤوط)٢٦: ٢٢٨، رقم: ١٦٣٠١. مؤسسة الرسالة ، بيروت.

(٣) مجمع الزوائد٧: ٢١٦، رقم: ١١٩٣٦ .

(٤) وهي: خمسمائة سنة أو ستمائة، بين عيسى ونبينا عليهما السلام، على اختلاف الأخبار.

لوضوح أنّ الجسم الذي يعرض على النّار، ليس هو الدنيوي قطعاً؛ ضرورة أنّه جثة هامدة في القبر العنصري، فتعيّن أن يكون بدناً برزخيّاً؛ ولبيان جسمانيّة عالم البرزخ وردت أخبار قطعيّة عند الفريقين..

منها: ما رواه الكليني عن محمد بن يحيى، عن أحمد بن محمد، عن ابن أبي نجران، عن حماد بن عثمان، عن المسمعي قال: لما قتل داود بن علي المعلى بن خنيس قال أبو عبد الله عليه السلام: «**لأدعون الله على من قتل مولاي وأخذ مالي...، فرفع أبو عبد الله عليه السلام رأسه، وقال: إنّي دعوت الله بدعوة، بعثَ الله عز وجل عليه ملكاً فضرب رأسه بمرزبة من حديد، انشقت منها مثانته، فمات**»[١].

قلت: إسناده صحيح على الأظهر، والمسمعي (=كردين) من مشايخ الإجازة لم يطعن بشيء، والخبر من رواية حماد وهو من أصحاب الإجماع.

وروى الإمام السني أبو داود قال: حدثنا عثمان بن أبي شيبة، حدثنا جرير، وحدثنا هناد بن السري، حدثنا أبو معاوية -وهذا لفظ هناد- عن الأعمش، عن المنهال، عن زاذان، عن البراء بن عازب، في حديث عذاب القبر قال: قال رسول الله: «فافرشوه من النار، وألبسوه من النار، وافتحوا له بابا إلى النار...، ثم يقيض له أعمى أبكم، **معه مرزبة من حديد**، لو ضرب بها جبل لصار تراباً، فيضربه بها ضربة يسمعها ما بين المشرق والمغرب إلاّ الثقلين»[٢].

قلت: للحديث عند أهل السنّة، عدة طرق عن عدة من الصحابة، وهو صحيح بإجماعهم دون نكير، وقد تقدم من طرقنا في فصل سابق، صحيح سويد عن أمير المؤمنين عليه صلوات الله عليه، ، قريبٌ منه أو مثله.

فهذه الأخبار صريحةٌ، أنّ المرزبة (منه المرزاب) جسمٌ أخروي، ليس دنيويّاً؛ لا تسعه حواس أغلب البشر العنصريّة الطبيعيّة، وأيضاً فجسميّة المرزبة تستلزم جسمانيّة

---

(١) الكافي (ت: علي غفاري) ٢: ٥١٣ . دار الكتب الإسلامية، طهران.

(٢) سنن أبي داود(ت: الأرنؤوط)٧: ١٣٢، رقم: ٤٧٥٣.دار الرسالة العالمية. طبعة ولى٢٠٠٩م.

المضروب، وليس هو غير بدنه المثالي المطوي في بدنه العنصري، وكذا الأخبار القطعيّة في نعيم القبر وعذابه..

بالجملة: عالم الآخرة عالم جسماني ملكوتي مثالي، ليس عنصريّاً طبيعيّاً فانياً؛ لذلك يمتنع أن يشاهد بالحواس العنصريّة الطبيعيّة الدنيويّة؛ لعدم السنخيّة بين العالمين من هذه الجهة، وعجيبٌ والله إنكار جسمانيّة عالم الآخرة، مع أنّ الأخبار فيه ضروريّة عند أهل القبلة سنّة وشيعة، ناهيك عن عدم امتناعه عقلاً، بل ثبوته عند كثير من الحكماء بالبرهان القاطع للعذر، الذي لا يدع مجالاً للتأني والفكر.

بلى هو غير محسوس بالحواس الدنيويّة الطبيعيّة العنصريّة؛ لقول النبيّ صلى الله عليه وآله: «فيضربه بها ضربة يسمعها ما بين المشرق والمغرب إلاّ الثقلين» والوجه الحكمي فيه امتناع إدراك الأشرف الأعلى بالأخس الأدنى .

بالجملة: الأخبار فوق المتواترة أنّ عالم الآخرة الملكوتي، وهو عالم البرزخ والحشر والسراط والجنة والنار...، عالم جسماني مثالي، ليس روحانيّاً فقط، كما خبط الرئيس ابن سينا في مجموع كلماته خبط عشواء، هاك نتفاً من خبطه في بعض كلماته رحمه الله.

ابن سينا بين الإشكال والتخبّط والتردد !!

لاحظ قوله رحمه الله في كتابه التعليقات: **إنْ كان الجسم شرطاً في بقاء النفس، فلا بقاء لها من دونه**(١)، **وهو أشرف منها؛ لحاجتها إليه واستغنائه عنها، وإنْ كان مُعاداً في المَعاد مع النفس، لم تنفكّ النفس من الأفعال البدنية والقوى الحيوانية، التي هي عوائق لها عن نيل الكمال**(٢).اهـ.

وقال أيضاً في نفس الصفحة من التعليقات: الجسم شرط في وجود النفس لا محالة، فأمّا في بقائها فلا حاجة إليه، **ولعلّها إذا فارقته ولم تكن كاملة، لها تكميلات من دونه**(٣)، إذا لم يكن شرطاً في تكميلها كما هو شرط في وجودها(٤).

وقال أيضاً: إذا فارقت النفس البدن ولها الاستعداد لادراك المعقولات؛ **فلعلّها**(٥) تحصل لها من غير حاجة لها إلى القوى الجسمية التي فاتته، بل تحصل لها من غير قصد ومن حيث لا تشعر بها، كالحال في حصول الأوائل للطفل، والحواس هي الطرق التي تستفيد منها النفس الانسانية المعارف(٦).

---

(١) فالبدن شرطٌ لازمٌ للنفس الناقصة غير المستكملة فعليّتها.

(٢) هذه خلاصة دليل ابن سينا على إنكاره المعاد الجسماني ؛ إذ النفس بعد الموت انتقلت وارتقت إلى عالم الآخرة، وهو عالم الفعليّة المنزه عن الخروج من القوة إلى الفعل، وافتراض عود البدن مع النفس، رجوع قهقري إلى عدم الفعليّة، وكل هذا مبني على انكار الحركة الجوهريّة واشتداد الوجود .

وقد عرفت الجواب: فالنفس ستتعلق ببدن برزخي أخروي عين الفعليّة، صورة للنفس وظل لها.

(٣) لاحظ التحكّم والمصادرة والعجز، فأمّا العجز عن إقامة البرهان فواضح ؛ إذ ليس لدينا في عالم البرهان والقياس، برهان **لعلّ ولعلّ**، وأمّا المصادرة؛ فلأنّ البرهان قائم على امتناع استكمال النفس الناقصة فعليّتها من دون بدن .

(٤) التعليقات: (تحقيق وتصدير : عبد الرحمن بدوي): ٨١.

(٥) كما ترى فبرهان ابن سينا فيما نحن فيه، هو: (لعلّ) وهو عين الخبط والعجز والمصادرة والتحكّم.

(٦) التعليقات: (تحقيق وتصدير : عبد الرحمن بدوي): ٨٧.

فلاحظ فإنّ غاية بضاعته في البرهان: **(لعلّها)** و: **(فلعلّها)** والأدهى من ذلك أنّه شبّه النفس في عالم الآخرة بالطفل الذي يحصل على المعارف بلا شعور، وأمامه مثل قول الله تعالى: ﴿**فَكَشَفْنَا عَنْكَ غِطَاءَكَ فَبَصَرُكَ الْيَوْمَ حَدِيدٌ**﴾ وقوله سبحانه: ﴿**يَوْمَ تُبْلَى السَّرَائِرُ**﴾ وغير ذلك ممّا يكشف عن علم النفس الحضوري بذاتها وبما حولها، فكيف يقول: (**من غير قصد، ومن حيث لا تشعر**) ؟!..

وأدهى من كلّ ذلك قوله: وأمّا البله[1]، فإنّهم إذا تنزهوا، خلصوا من البدن إلى سعادة تليق بهم، **ولعلهم** لا يستغنون عن معاونة جسم يكون موضوعاً لتخيلات لهم، ولا يمتنع أن يكون ذلك **جسماً سماويّاً، أو ما يشبهه**[2].

كما ترى فابن سينا يحوم بين الخلط والخبط، والكيل بمكيالين، فهو من جهة ينكر جسمانيّته البرزخ والآخرة، ومن جهة أخرى يقول: (**ولعلهم** لا يستغنون عن معاونة جسم يكون موضوعاً لتخيلات لهم) وهذا تهافت واضح وتخبط لائح.

وقد تعقّبه صدر المتألهين الشيرازي قائلاً: **لا يخفى على من تدرّب في هذه العلوم، أنّ كون جرم سماوي أو عنصري، موضوعاً لتصورات نفس، لا يستتم إلّا بأنْ يكون لها به علاقة طبيعية، أو لبدنها معه علاقة وضعية؛ فإنّ المسلوب عن العلاقتين كيف تستعمله النفس أو تنسب إليه...**[3].اهـ.

قلت: مضى في أخبار أهل البيت عليهم السلام القطعيّة، أنّ هذه النفوس تتعلّق بأبدان مثاليّة وأشباح ملكوتيّة كأبدانهم العنصريّة تماماً..؛ ولعلّ ابن سينا يقصد بقوله: (**ولعلهم** لا يستغنون عن معاونة جسم سماوي) ما يشبه الجسم الطبيعي، وهو الجسم المثالي. لكن يرد عليه أنّه ينكر وجود عالم المثال، أو نقول بتراجعه، والله أعلم.

---

(١) البله من أوضح مصاديق النفوس الناقصة غير المستكملة .

(٢) الإشارات والتنبيهات(ت: مجتبى زارعي): ٣٤٩.مطبعة بوستان كتاب ايران، طبعة٣، ١٤٣٤هـ.

(٣) الشواهد الربوبيّة(ت: جلال اشتياني وحواشي السبزواري): ٢٥٨. انتشارات دانشكاه مشهد.

قال ان سينا (٤٢٨هـ) في النجاة : يجب أن تعلم أنّ **المعاد منه مقبول من الشرع، ولا طريق إلى إثباته إلّا من طريق الشريعة وتصديق خبر النبوة، وهو الذي للبدن عند البعث**، وخيرات البدن وشروره معلومة لا تحتاج إلى أن تعلم. وقد بسطت الشريعة الحقة، التي أتانا بها نبينا المصطفى محمد صلى اللهّ عليه وسلم، حال السعادة والشقاوة، التى بحسب البدن. ومنه ما هو مدرك بالعقل والقياس البرهاني، وقد صدقته النبوة، وهو السعادة والشقاوة، الثابتان بالمقاييس التى للأنفس، وإنْ كانت الأوهام منا تقتصر عن تصورها الآن، لما نوضح من العلل.

والحكماء الإلهيون، رغبتهم في إصابة هذه السعادة، أعظم من رغبتهم فى إصابة السعادة البدنية، بل كأنّهم لا يلتفتون إلى تلك، وإنْ أعطوها، فلا يستعظمونها في جانب هذه السعادة، التي هي مقاربة الحق الأول، فلنعرف حال هذه السعادة، والشقاوة المضاد لها، **فإنّ البدنية مفروغ منها في الشرع**[1].اهـ.

قلت: وهو صريحٌ بأنّه جازمٌ بالمعاد الجسماني تعبّداً من طريق الشرع، عاجزٌ عن إثباته من طريق العقل.

وأظّنّ أنّ الشيخ الرئيس، لو تأمّل كما فعل صدر المتألهين الشيرازي في أنّ جسمانيّة عالم الآخرة منزّهة عن الخروج من القوة إلى الفعل، وأنّه عين الفعليّة، لما أنكره، ربما يشهد لذلك ما ذكره آنفاً من (**تعلق النفس بعد مفارقة البدن ببعض الأجسام السماوية، أو ما يجري مجراها**) فتأمّل جيّداً.

---

(١) النجاة(ت: محمد تقي دانش) : ٦٨٢. انتشارات دانشكاه طهران. الطبعة الثانية سنة ١٣٧٩.

حركة النفس الطبيعيّة القهريّة والاختياريّة!!

حركة النفس في هذه النشأة، مجموع حركتين طبيعيتين، فتارة قهريّة لا تجامع الاختيار، وأخرى اختياريّة لجامها بيد النفس، وكلاهما حركة جوهرية..

الأولى: حركة النفس الطبيعيّة القهريّة .

حركة النفس من عالم الدنيا، إلى عالم الآخرة، حركة طبيعيّة قهريّة غير اختياريّة، كما في قوله تعالى: ﴿**كُلُّ نَفْسٍ ذَائِقَةُ الْمَوْتِ...**﴾ وقوله تعالى: ﴿**إِلَى رَبِّكَ يَوْمَئِذٍ الْمَسَاقُ**﴾ و: ﴿ **إِلَى رَبِّكَ الْمُنْتَهَى**﴾ و: ﴿**إِلَى رَبِّكَ يَوْمَئِذٍ الْمُسْتَقَرُّ**﴾ ومن ذلك هرم الإنسان .

وننبّه بشدّة إلى أنّ حركة النفس الطبيعيّة الدنيويّة، متوقفّة على جسمانيّتها تماماً؛ ضرورة امتناع وجود النفس في النشأة الدنيويّة إلاّ متحدة ببدن طبيعي؛ كونها جسمانيّة الحدوث؛ فيلزم أن يكون معلوماً ضرورة أنّ البدن الإنساني، قبل مفارقة النفس بالموت، هو عين النفس؛ فله كما في تحقق الهرم حركة طبيعيّة قهريّة، خارجةٌ عن اختيار النفس؛ فالنفس مقهورة من هذه الجهة الجسمانيّة، ومن الجهة أعلاه.

قال الشيرازي: **الطبيعة...، قوة جسمانية، ولو فعلت من غير وساطة الجسم لم تكن جسمانية...، فلأنّ الطبائع والقوى**[1] **لا تفعل إلاّ بمشاركة المادة**[2].

الثانية: حركة النفس الاختياريّة

بمعنى تجددها وتغيّرها باختيارها، كما قال تعالى: ﴿**فَلَمَّا عَتَوْا عَنْ مَا نُهُوا عَنْهُ قُلْنَا لَهُمْ كُونُوا قِرَدَةً خَاسِئِينَ**﴾ والآية صريحةٌ جدّاً أنّ تغيّر نفوس أصحاب السبت جوهريّاً، من نفوس إنسانيّة متعلّقة بأبدان إنسانيّة، إلى نفوس قرديّة متعلّقة بأبدان قرديّة، حركة

---

(١) كالقوة السامعة في الحيوان والباصرة واللامسة والشامة والذائقة، فهذه القوى ممتنعة الآثار في هذه النشأة إلّا بمادة وبدن: ﴿**اللهُ أَخْرَجَكُمْ مِنْ بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْئًا وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَارَ وَالْأَفْئِدَةَ**﴾ .

(٢) الأسفار ٣: ١٠١ . دار إحياء التراث العربي، بيروت . الطبعة الثالثة سنة: ١٩٨١م.

طبيعيّة واقعة تحت سلطة اختيار النفس؛ فهي من اختارت المعصية التي ترتب عليها تحولّها الجوهري إلى نفس قرديّة، غاية الأمر أنّ الاختيار من هذه الجهة، لا ينافي حركتي النفس وبدنها القهريين من تلك الجهة، وهذا يحتاج إلى بيان .

فإنّ حركة النفس الطبيعيّة إلى عالم الآخرة، وإن كانت في الجملة قهريّة خارجة عن الاختيار، على ما قضى الله تعالى، إلاّ أنّها أيضاً محكومة بالاختيار التسخيري من قبل النفس؛ فالله تعالى أوجد في النفس القدرة التامّة لأن تسخّر الطبيعة كيفما شاءت خيراً أو شرّاً، بما لا ينافي حركتها الطبيعيّة القهريّة باتجاه الآخرة..

كما قال سبحانه: ﴿وَلَوْ أَنَّ أَهْلَ الْقُرَى آمَنُوا وَاتَّقَوْا لَفَتَحْنَا عَلَيْهِمْ بَرَكَاتٍ مِنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ وَلَكِنْ كَذَّبُوا فَأَخَذْنَاهُمْ بِمَا كَانُوا يَكْسِبُونَ﴾ وهو صريحٌ جدّاً أنّ حركة الطبيعة القهريّة، محكومةٌ أحياناً بأفعال النفس الاختياريّة، خيراً أو شرّاً؛ فيمكن أن تسوق النفس عالم الطبيعة ليكون خيراً وبركة بالزرع والأمطار والصحّة، وأن يكون شرّاً بانقطاع الرزق وشحّة الأمطار والأمراض، كما في قوله تعالى: ﴿ظَهَرَ الْفَسَادُ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ بِمَا كَسَبَتْ أَيْدِي النَّاسِ لِيُذِيقَهُمْ بَعْضَ الَّذِي عَمِلُوا لَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ﴾ .

ولكي تعي ما يريد لساننا القاصر قوله، هاك مجموع قوله تعالى: ﴿**كُلُّ نَفْسٍ ذَائِقَةُ الْمَوْتِ**﴾ وقوله سبحانه: ﴿ **يَدْعُوكُمْ لِيَغْفِرَ لَكُمْ مِنْ ذُنُوبِكُمْ وَيُؤَخِّرَكُمْ إِلَى أَجَلٍ مُسَمًّى**﴾ فالموت وإن كان هو طبع وطبيعة هذا العالم قهراً، إلاّ أنّ الله قضى أن تكون للنفس قدرة اختياريّة على تأخيره إلى أجلٍ مسمّى، فضلاً من الله ورحمة.

ومن أجلى الأمثلة الشريفة، الجامعة لذلك، قوله تعالى: ﴿**اسْتَوَى إِلَى السَّمَاءِ وَهِيَ دُخَانٌ فَقَالَ لَهَا وَلِلْأَرْضِ ائْتِيَا طَوْعًا أَوْ كَرْهًا قَالَتَا أَتَيْنَا طَائِعِينَ**﴾ فطبيعة السماوات الأرضين هي الحركة قهراً، لكن هذا لم يمنعهما من الطاعة والاختيار والانقياد.

الحاصل: الطبيعة: قوّة تجدد وتغيّر وتحرّك الأجسام والجسمانيّات، قهريّاً، وأفعال النفس الاختياريّة تجامعها من وجه، وتنافيها من وجه آخر، كما في الطاعة والمعصية.

قال في الأسفار: **الطبيعة التي هي قوة من قوى النفس**، التي تفعل بتوسطها بعض الأفاعيل، **هي غير الطبيعة الموجودة في عناصر البدن وأعضائه بالعدد؛ فإنّ تسخير النفس واستخدامها للأولى ذاتي**[١]؛ **لأنّها قوة منبعثة عن ذاتها، وللأخرى عرضي قسري**[٢]، وإنّما يقع الإعياء والرعشة ونحوهما بسبب تعصي الثانية عن طاعة النفس أحياناً[٣]، فلها في البدن **طبيعتان مقهورتان، إحداهما طوعاً والأخرى كرهاً**[٤]. ولها أيضاً ضربان من القوى والخوادم الطبيعية، تفعل بإحداهما الأفاعيل المسماة بالطبيعية، كمبادىء الحركات الطبيعية الكيفية والكمية من الجذب والدفع والإمساك والهضم والإحالة والنمو والتوليد وغيرها، وهي التي تخدمها طوعاً وإسلاماً، وتفعل بالأخرى الأفاعيل المسماة بالاختيارية كمبادىء الحركات الاختيارية الأينية والوضعية كالكتابة والمشي والقعود والقيام، وهي التي تخدمها كرهاً وقسراً، وهذان جندان من عالم الحركات مقهورتان لها بما هي نفس حيوانية، ولها بما هي نفس عقلية جنود وخوادم أخرى من عالم الإدراكات...[٥].اهـ.

وقال في العرشيّة: **الفاعل المباشر للتحريك** في جميع أقسام الحركة، ليس إلاّ **الطبيعة**، وهي: **مبدأ كل حركة بالذات، سواء كان باستخدام النفس إيّاها، كما في الحركة الإرادية**، أو بقسر قاسر كما في **القسرية** كحركة الحجر إلى فوق...، أو بغيرهما كما في المسّاة **بالطبيعة**...، الطبيعة المسَخَّرَة للنفس طوعاً، التي هي قوة من قواها، تستخدمها وتفعل بتوسطها أفاعيل البدن، غير الطبيعة الموجودة في عناصر البدن وأعضائه بالعدد، بل تلك المرتبة من مقامات النفس، والتي تبقى في البدن بعد انقطاع علاقة النفس غير ما ذكرنا، وإنّما يقع الإعياء والرعشة والمرض والفساد وغير ذلك؛ بسبب تعصي الثانية عن

---

(١) كالقوة الغضبيّة في الحسد والاستكبار، فاستغلال النفس لهذه القوة ذاتي، بلا واسطة بدن.

(٢) كما في تسخير النفس البدن قسراً، في أعمال الحج مثلاً، المورث لتعب البدن وإعيائه.

(٣) كما إذا قسرت النفسُ البدن على حمل شيء ثقيل؛ فإنّ البدن يرتعش لعدم قدرته على طاعة النفس.

(٤) طوعاً، كما في التغذية لنمو البدن، وكرهاً كما في السهر لتحصيل العلم .

(٥) الأسفار ٣: ١٠٠ . دار إحياء التراث العربي، بيروت . الطبعة الثالثة سنة: ١٩٨١م.

طاعة النفس، دون الأولى؛ **فللنفس طبيعتان مقهورتان أحدهما: منبعثة عن ذاتها. والثانية: لعنصر البدن، تستخدم إحداهما طوعاً والثانية كرهاً**[1].

قال الشيرازي أيضاً: الطبيعة يلزم أن تكون أمراً متجدداً في ذاتها؛ كالحركة، بل الحركة نفس تجددها اللازم...، فيلزم تجدد الطبيعة واستحالتها في جميع الأجسام[2].

عالم الطبيعة كما نوهنا هنا وهناك هو: عالم القوّة التي بها تخرج الأجسام والجسمانيّات من القوّة إلى الفعل، قهراً بلا اختيار؛ كحصول الجنين من النطفة.

وقولنا في الإنسان: كلّي طبيعي؛ فلأنّه خارجٌ من القوّة إلى الفعل، قهراً بلا اختيار، في كلّ آن من آنات الزمان، كحركته من الصغر إلى الشباب إلى الهرم.

ومنه الطبع: وهو مبدأ الأفعال غير الاختياريّة في الأنواع؛ كحصول الجنين من النطفة قهراً ، مروراً بالعلقة والمضغة واللحم والعظام؛ خروجاً من القوّة إلى الفعل.

الحاصل: مبدأ كلّ حركة في عالم الطبيعة، هو قوّة نفسانيّة بها تخرج الأجسام من القوة إلى الفعل قهراً، كحركة الأفلاك، وكحركة عالم الطبيعة إلى حيث الهلاك، ونمو البدن الإنساني وتعلم الكتابة والمشي...، وهذه الحركة القهريّة على قسمين:

الأول: حركة طبيعيّة قهريّة طوعيّة، كنمو الأبدان طاعة للنفس.

الثاني: حركة طبيعيّة قهريّة قسريّة تسخيريّة، كسهر البدن لأجل تحصيل العلم.

---

(١) العرشيّة (ت:عبد الجواد الحسيني): ٢٣٣. دار المعارف الحكميّة . الطبعة الأولى ٢٠١٦م.

(٢) الأسفار ٣: ١٠٢. دار إحياء التراث العربي، بيروت . الطبعة الثالثة سنة: ١٩٨١م.

حركة النفس الجوهريّة وتجسّم الأعمال

الحركة الجوهريّة على قسمين: خاصّة بالنفوس الإنسانيّة، وعامّة وهي: السير الذاتي لكلّ ما في عالم الدنيا، جواهر وأعراض، إلى عالم الملكوت وما بعده، إلى الله تعالى.

وقد جمعهما الشيرازي في عرشيّته قال: **لكل جوهر طبيعي**(١)، **حركةً ذاتيةً**، وخلقاً وبعثاً، وبدايةً وعوداً، والفلاسفة أثبتوا للطبائع غايات ذاتية، كما أثبتوا لها مبادي ذاتية(٢)، وعود كلّ شيء إلى ما بدأ منه، فعود الأجسام إلى القوى(٣)، وعود القوى إلى النفوس، وعود النفوس إلى الأرواح(٤)، وعود الكلّ إليه تعالى، كما قال تعالى: ﴿**أَلا إِلَى الله تَصِيرُ الْأُمُورُ**﴾ وقوله: ﴿**كُلٌّ إِلَيْنا راجِعُونَ**﴾ فمن علم من أين مجيئه، علم إلى أين ذهابه.

لكن الكلام إنّما هو في بعث الشخص الجزئي، مع بقاء تعينه وتشخصه الجامع للنشأتين(٥)، **وهذا في الإنسان أمرٌ محقق؛ لتجرد نفسه، المتعلّقة تارة بهذا البدن المادي، الدنيوي وتارة بذلك البدن الصوري الأخروي**(٦).اهـ.

إذا اتضح هذا، فحركة الجوهر على قسمين، خاصة وعامة، كالآتي :

---

(١) الطبيعي بإيجاز مفيد هو: المتحرّك قهراً بلا اختيار. ويشمل كلّ الأنواع المركبة من مادّة وصورة: الجسميّة والنباتية والحيوانيّة والإنسانيّة والجنيّة. والطبيعة: مبدأ الحركة القهريّة في الأجسام.

(٢) فمبدأ النفس الناطقة مثلاً عالم العقل والنور والرضوان، لذلك فغايتها أن تعود إليه، والإنسان المؤمن مثلاً غايته الجنّة روحاً وبدناً ؛ لأنّه مخلوق من طين الجنّة وروحها، والعكس بالنسبة للكافر كونه مخلوقاً من سجينها وزفيرها، كما هو صريح الأخبار المتواترة .

(٣) أي عود الأجسام الطبيعيّة إلى صورها الجوهريّة؛ كالصورة الجسميّة للجسم المطلق، والصورة المعدنيّة للجسم المعدني، والصورة النباتيّة للجسم النباتي...؛ ضرورة أنّ حقيقة كلّ شيء صورته.

(٤) المقصود بالأرواح هنا، ليس الروح البخاري الذي يضفي الحياة على الإنسان الدنيوي، الذي يبقى به الإنسان حيّاً حين النوم، وإنّما عالم العقول المجرّدة والملائكة المقربين من العرش، فانتبه.

(٥) تقدم الكلام أنّ النفس صورة للبدن الدنيوي، ومادة لمجموع إفاضتين مثاليتين نفسيّة وبدنيّة .

(٦) العرشيّة (ت: عبد الجواد الحسيني): ١٤٣ . دار المعارف الحكميّة . الطبعة الأولى ٢٠١٦م.

القسم الأوّل: الحركة الجوهريّة العامّة.

قال الصدر الشيرازي: **جميع الموجودات الطبيعية**[١]، منبعثة إلى نشأة أخرى، متوجهة إلى الدار الآخرة، بالسير الحثيث، **والحركة الذاتية الجوهرية**[٢].اهـ.

وقال أيضاً: **الطبائع الشخصية** متوجهة إلى كمالاتها **بحركاتها الجوهرية**...، فالحق أنّ جميع الطبائع[٣]، متوجهة لذاتها إلى كمالاتها وغاياتها، والتخلف عن البلوغ إمّا لقسر قاسر، أو عروض قاطع، أو قصور طبيعة[٤]، وأنّ حكمة عروض الموت ليست مقصورة على البلوغ إلى السعادة، وأنّ السعادة العقلية غير مطلق الكمال والفعلية، وأنّ جميع النفوس المفارقة عن هذه الأبدان، لها وجود آخر أشد وآكد من هذا الوجود، **وتأكد الوجود لا ينافي الشقاوة والنكال**[٥] . اهـ.

قلت: قال تعالى: ﴿ **يَوْمَ تُبَدَّلُ الْأَرْضُ غَيْرَ الْأَرْضِ وَالسَّمَاوَاتُ وَبَرَزُوا لله الْوَاحِدِ الْقَهَّارِ**﴾ فالأرض الثانية هي عين هذه الأرض الدنيويّة، ولكن بعد تنزهها عن النقص والفناء بالحركة الجوهريّة؛ فغاية الأرض الدنيويّة الرجوع إلى الله وملكوته، وكذا الكلام في قوله تعالى: ﴿**هُمْ فِي لَبْسٍ مِنْ خَلْقٍ جَدِيدٍ**﴾ الذي يمتنع تفسيره بغير الحركة الجوهريّة؛ لامتناع انتقال الإنسان العنصري الذي هو عين النقص، إلى الآخرة التي هي عين الكمال، إلاّ بلبس جديد روحاً وبدناً، أي: بجوهرٍ يسانخ ويلائم عالم الآخرة المنزه عن الفناء، وهذا لا يمكن أن يكون إلاّ بالتغيّر الجوهري في الروح والبدن[٦].

---

(١) الموجودات الطبيعيّة: الجسمانيّات التي فيها قوّة صدور الحركات والأفعال قهراً بلا اختيار.

(٢) أسرار الآيات(ت: خواجوي):٨٧. انتشارات أنجمن إسلامي، إيران . سنة ١٤٠٢هـ.

(٣) الطبائع: قوّة تحقّق الأفعال الجسمانيّة قهراً؛ لغرض الاستكمال والرجوع إلى الله تعالى.

(٤) الطبيعة هي: القوّة السارية في الأجسام، أو: مبدأ حركة ما هي فيه .

(٥) الأسفار ٥: ٢٦٣. دار إحياء التراث العربي، بيروت . الطبعة الثالثة سنة: ١٩٨١م.

(٦) أمّا الروح فيمتنع أن تنتقل إلى الآخرة قبل استكمال فعليّتها الدنيويّة، وأمّا البدن العنصري فيمتنع فيمتنع أن ينتقل إلى الآخرة بوصفه الدنيوي قبل التنزه من النقص، وإلا اجتمع النقيضان، على ما بان .

وبالجملة: الحركة الجوهريّة، هي حقيقة كلّ ما خلق الله تعالى في عالم الدنيا، بشر وجنٍّ وحيوان ونبات وجماد، غايتها السير نحو الآخرة، أي: من عالم النقص والاستعداد، إلى عالم الكمال والفعليّة ، كما في قوله تعالى: ﴿كُلٌّ إِلَيْنَا رَاجِعُونَ﴾ وقوله: ﴿وَيَوْمَ يُنْفَخُ فِي الصُّورِ فَفَزِعَ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَمَنْ فِي الْأَرْضِ إِلَّا مَنْ شَاءَ اللهُ وَكُلٌّ أَتَوْهُ دَاخِرِينَ﴾ فكلّ هذا ممتنع إلاّ بحركة ذاتيّة لهذه الجواهر الطبيعيّة.

نشير إلماحاً إلى أنّ العود ليس خاصّاً بالإنسان أو الجن أو بعض الحيوان فقط كما ربما توهّم البعض؛ ضرورة أنّ كلّ ما هو موجود في هذه النشأة حتى الجماد والنبات، له وجود دهري وأصلٌ ملكوتي، كما حققه البرهان المعتضد بالبيان عن سادة الزمان عليهم السلام، وإلاّ لزم وجود المعلول بلا علّة ولو إعداديّة، والأخبار في ذلك قطعيّة المعنى عنهم عليهم السلام، كالأخبار الصحيحة الصريحة أنّ منبع نهر الفرات مثلاً من الجنة، أو أنّ أصل الرمّان الدنيوي من الجنة، أو أنّ أصل أشجار النخيل الدنيويّة هي العجوة وهي من الجنّة، وأنّ الحجر الأسود من الجنة، وفي المقابل فإنّ الجرجير مثلاً منبته في جهنّم، والهندباء في الجنّة وهكذا..

بلى، الاستكمال، بمعنى تحقيق الغاية للاتحاد بعالم العقول، خاصٌ بما كانت فيه القابليّة لأن يكون عقلاً بالفعل، وهذا على المتيقّن خاص بالجن والإنس، أمّا مثل نخلة العجوة، بما هي جسم نباتي، ونهر الفرات بما هو جسم مائي، فغايتهما وأمثالهما الرجوع إلى الجنّة لا غير، لا يتعديان ذلك، وأمّا بما هما نفوس قدسيّة فالأمر مختلف .... .

وأمّا الحيوان ففي كونه قابلاً للاستكمال أم لا خلاف شديد، والشيرازي فصل بين أنواعه بما لا يسعنا البسط فيه الآن ؛ فإنّ بعض الحيوان وإن كانت فيه نفس متخيّلة تلائم عالم الملكوت، لكن ليس فيها القابليّة لدرك الكليّات؛ فقد يقال بأنّ هذا البعض غايته الرجوع إلى عالم الملكوت لا غير لا يتعداه، والخوض في هذا دقيق جداً، مستعصى حتى على بعض أساطين الحكمة، يرجأ لمقامٍ آخر..

الثانية: الحركة الجوهريّة الخاصّة .

قال الصدر الشيرازي: الآيات التي فيها ذكرت النطفة، وأطوارها الكمالية، وتقلباتها من صورة أنقص إلى صورة أكمل، ومن حال أدون إلى حال أعلى؛ فالغرض من ذكرها إثبات أنّ لهذه الأطوار والتحولات **غاية أخيرة**؛ فللإنسان **توجه طبيعي نحو الكمال**، ودين إلهي فطري في **التقرب إلى المبدأ الفعال**...، فبالضرورة إذا استوفى الإنسان جميع المراتب الخلقية، الواقعة في حدود **حركته الجوهرية الفطرية**، من الجمادية والنباتية والحيوانية[1]، وبلغ أشده الصوري، وتمّ وجوده الدنيوي الحيواني، **فلا بد أن يتوجه نحو النشأة الآخرة، ويخرج من القوة إلى الفعل، ومن الدنيا إلى الأخرى**، ثمّ المولى وهو غاية الغايات ومنتهى الأشواق والحركات، هو المراد من قوله تعالى: ﴿يا أَيُّهَا النَّاسُ إِنْ كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِنَ الْبَعْثِ فَإِنَّا خَلَقْناكُمْ مِنْ تُرابٍ ثُمَّ مِنْ نُطْفَةٍ ...، وأَنَّ اللهَ يَبْعَثُ مَنْ فِي الْقُبُورِ﴾ قبور الأجساد، وقبور الأرواح[2] أعني الأبدان[3].اهـ.

فحركة النفس الجوهريّة: تغيّرها الذاتي لتكون ذاتاً أخرى، بل نوعاً آخر[4].

بما فيها من قابليّة ذاتيّة فطريّة جبليّة لذلك في هذه النشأة؛ إذ قد تقدّم أنّ النفس مادّة لتحصيل الصور الملكوتيّة؛ ارتقاءً كما في تحول نفس جعفر إلى ذات ملائكيّة بجهاده في سبيل الله، أو تسافلاً كما في تحول نفوس أصحاب السبت إلى ذات قرديّة بما عتوا، ومن هذا القبيل مسخ نفس إبليس الجنّي إلى شيطان بما استكبر .

---

(١) مضى أنّ الإنسان، بالفعل وبالقوّة ، جامعٌ لكمالات قاطبة الأنواع الطبيعيّة.

(٢) ففي كلّ قبر قبران: القبر الدنيوي للأجساد، والقبر البرزخي للأرواح المرتهنة بأبدانها البرزخيّة الملكوتيّة، خيراً أو شرّاً، نعيماً أو عذاباً ؛ إذ النفس مادة كلّ هذه الصور الملكوتيّة.

(٣) الأسفار ٩: ١٥٩ . دار إحياء التراث العربي، بيروت . الطبعة الثالثة سنة: ١٩٨١م.

(٤) واضح هذا في النفوس الخيريّة تامة الفعليّة، كما في نفس جعفر الطيّار عليه السلام، أو في النفوس النفوس الشريّة القرديّة للعتاة أصحاب السبت، وأمّا النفوس الناقصة فكذلك، كما سنبيّن في السطور الآتية؛ ضرورة أنّ غاية جميع النفوس الناقصة بالحركة الجوهريّة هي الكمال والفعليّة، ارتقاءً أو تسافلاً.

وبقيّة نفوس الناس الناقصة والمتوسطة التي لم تستكمل فعليّتها الدنيويّة ، متغيّرة جوهريّاً بين هذا الكمال الارتقائي وذاك الكمال التسافلي[١]، وقد مضى أنّ من أعظم ثمرات الحركة الجوهريّة المبنية على أصالة الوجود التشكيكيّة، حلّ هذا العويص الذي عجز عنه ابن سينا ومن سبقه بكلّ وضوح.

قال الشيرازي أيضاً: اعلم أنّ الحركة والتجدد، كما يجري في **الأين والوضع والكم والكيف**، يجري في الجوهر، وليس لجمهور الحكماء برهان على نفيها عن الجوهر، وما ذكروه مقدوح[٢] مدفوع[٣].اهـ.

مع التنبيه إلى أنّ هذا التحوّل إلى نوع آخر، حركة تدريجيّة متصّلة سيّالة، وليست دفعيّة منفصلة ساكنة ماهويّة كما يقول ابن سينا وغيره؛ فأطوار وجود زيد الإنسان، من الصغر إلى الشباب إلى الكهولة، لا تنافي وحدته الاتصاليّة السيالة التدريجيّة، ولا هويّته الشخصيّة الواحدة؛ بيان ذلك ..

إنّ موضوع الحركة الجوهريّة لزيد الإنسان في أطواره الوجوديّة: من الصغر إلى الشباب إلى الكهولة، ليس هو المادة والصورة (=البدن والنفس) المتعينين خارجاً في آن محدّد من الآنات، وزمن معيّن من الأزمان، وإنّما هو مجموع المادّة مع صورة غير متعيّنة، لا بالصغر، ولا بالشباب، ولا بالكهولة..، لا بهذا الزمان ولا ذاك، فهويّة زيد مثلاً وحدة واحدة، في كلّ آنات الزمان، من الولادة إلى الموت؛ ضرورة أنّ حقيقة زيد الخارجيّة في الصغر هي عين حقيقته في الكبر؛ فذات زيد وجودٌ واحد تدريجيّ متّصلٌ سيّال، والتبدلات الحاصلة في كمه وكيفه وأينه ووضعه وجوهره، أعراضٌ وعوارضٌ

---

(١) المقصود بالكمال هيهنا الكمال الفلسفي الوجودي، وليس العرفي، ومعناه: عالم الفعليّة والتحقق، المنزه عن النقص والخروج من القوة إلى الفعل، وعلى سبيل التوضيح والمثال، فإنّ عذاب جهنّم كمال، بمعنى أنّه لا نقص فيه إطلاقاً، كما ورد في الأخبار القطعيّة والمتواترة، بل الضروريّة .

(٢) سيأتي أنّه مقدوح لابتنائه أولاً: على أصالة الماهيّة التي لا تعدو تحليل العقل واعتبار الذهن. وثانياً: على عدم التفريق بين ما هو بالقوة وما هو بالفعل .

(٣) شرح أصول الكافي(ت:محمد خواجوي)٣: ٢١٠. مطالعات وتحقيقات فرهنكي، إيران.

غير ضارّة بوحدته الوجوديّة الاتصاليّة التدريجيّة السيّالة، ولا بوحدته الشخصيّة المبهمة، المطويّة في أطوار وجوده من الصغر إلى الشباب إلى الكبر ..

يدلّ على هذا في الأخبار الثابتة أنّ الله سبحانه يوم القيامة، لن يحاسب زيد وبقيّة البشر بهيئته طفلاً، أو شاباً، أو كهلاً، وإنّما بهيئة أخرى مبهمة، أي: غير متعيّنة بزمان ولا متشخّصة بوضع أو مكان، محفوظة في زيد منذ صغره إلى كهولته وموته، محجوبة لا تظهر غالباً إلاّ بعد الموت.

وكون زيد أضحى قرداً بعد أن كان إنساناً، لا يضرّ بناءً على أصالة الوجود التشكيكيّة المبتنية على الاشتراك المعنوي؛ ضرورة أنّ قرديّة زيد إذا عمل شرّاً، أو ملائكيّته إذا عمل خيراً، ما هي إلاّ أطوارٌ ارتقائيّة أو تسافليّة لعين حقيقته الشخصيّة، التي هي عين القابليّة والتجدد والتغيّر لأن يكون أيّ نوع من الأنواع، يسانخ ملكاته المكتسبة، سيما إذا كانت راسخة، كمسانخة ملكة العتو للنوع القرديّ؛ ضرورة أنّ النفس مادة منفعلة متغيّرة، وقد تقدّم بيان ذلك في فصلٍ سابق..

كما قد تقدم أنّ الجوهر على خمسة أقسام: فإمّا روح مجرّدة، وإمّا نفس متعلقة بجسم كالإنسان، وإمّا جسم مطلق و...، وجميع هذه الجواهر في هذه النشأة، عين التغيّر والتحوّل والتبدّل والحركة، ما شئت فعبّر؛ إذ الله أوجدها كذلك ..

وعلى سبيل المثال فبدن الإنسان العنصري، بعد مفارقة الروح له بالموت، وانتهاء تعلقه بالنفس، جسمٌ حقيقته الحركة والتحوّل التغيّر والتبدل ما شئت فعبّر، فآخر مآله التحول إلى جيفة، ثمّ إلى تراب ثمّ إلى هواء ثم هلاك وفناء، ولا يبقى منه ليتنقل إلى عالم الآخرة، إلى الجنّة أو النار، إلاّ أصله المبهم غير المقيّد بأيّ آن من آنات الزمان الدنيوي.

مع التنبيه إلى أنّ البدن إذا فارقته النفس، بما هو مادة للنفس، جماد لا حركة فيه؛ لانتهاء تعلّقه بها، أو تعلّقها به، تماماً[1]، حسبنا أنّه غير قادر على الشم والذوق والأكل

---

(١) إذ هو على المعنى الجنسي (مادة لا بشرط) آلةٌ لها لاستكمال فعلّيتها لا أكثر ولا أقل، وليس هو كذلك بعد الموت، بل هو جسم كأيّ جسم آخر، انسلخ عن كونه جنساً مبهماً متحصّلاً بالنفس نهائيّاً .

والتعلّم والطاعة والمعصية...، وعليه فهو جسم كبقيّة الأجسام؛ إذ الأجسام الجماديّة كالحجر، متحركة إلى غاياتها، لينتقل أصلها إلى مبدئها من الملكوت، إمّا الجنة وإمّا النار، هاك قوله تعالى: ﴿النَّارَ الَّتِي وَقُودُهَا النَّاسُ وَالْحِجَارَةُ﴾ .

قال السيد الطباطبائي رضي الله عنه في البداية: العالم الجسماني بمادته الواحدة، حقيقة واحدة سيّالة، متحركة بجميع جواهرها وأعراضها قافلة واحدة، إلى غاية ثابتة[١]، لها الفعلية المحضة[٢].اهـ.

ينبغي أنْ يكون هذا الأمر، لجلّ ما خلق الله تعالى في عالم التكوين، سيما عالم الدنيا، ضروريّاً بل بديهيّاً؛ فقوله تعالى: ﴿كُلٌّ إِلَيْنَا رَاجِعُونَ﴾ ظاهرٌ بل صريحٌ أنّ كلّ ما خلق الله تعالى في هذه النشأة متحرّكٌ بجبلّته لتحقيق غايته، راجعٌ إلى الله تعالى بغريزته لنيل مطلوبه؛ والغاية بإيجاز: الانسلاخ عن عالم النقص والماديّة والفناء، والهجرة إلى عالم الكمال والفعليّة والبقاء؛ إذ غاية كلّ الموجودات الهجرة إلى الكمال والبقاء، بخلع لباسها الدنيوي=﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ﴾ .

لكن هل هذا الرجوع، الذي هو حركة الكلّ من الماضي إلى المستقبل، ومن الدنيا إلى الآخرة، مبدؤه حركة الجوهر أم العرض، أم كلاهما أم ماذا ؟!.

---

(١) فغاية الطبيعة أولاً: عالم الملكوت، برجوع كل طبيعي حجر ونبات وحيوان وجن وإنسان إلى سنخه وأصله، إمّا الجنّة وإمّا النّار، وثانياً: فالغاية القصوى هو عالم العقل والقدس والنور، لخصوص من له الأهليّة لذلك من الطبيعيّات، وثمة خلاف بين الحكماء لا يسعنا البسط فيه هيهنا .

(٢) بداية الحكمة (ت: عباس علي الزارعي): ١٦٢. مؤسسة المعارف الإسلاميّة ١٤١٨هـ..

نسبة الحركة العرضيّة إلى الحركة الجوهريّة

قلنا: ثمّة حركتان:

الأولى: الحركة العرضيّة .

لا ريب ولا شكّ أنّ في ﴿كُلٌّ إِلَيْنَا رَاجِعُونَ﴾ حركة عرضيّة، فتحوّل البذرة إلى نبتة، والشاب إلى شيخ، تغيّرٌ في الكيف والكم والوضع والأين، فيما قال القدماء وغيرهم، وثمّة سجال واختلاف في غيرها من الأعراض لا يهمّنا الآن، وأيّاً كان فالحركة هذه، حركة أعراض ثابتة دون كلام، لكن هل هذا كلّ شيء؟!.

قلنا: هذه الحركة عرض، والعرض تابعٌ في وجوده لمرتبة من مراتب وجود الجوهر، فتعيّنت الحركة..

الثانية: الحركة الجوهريّة.

قال السيد الطباطبائي في البداية: ويمكن أن يستدل على الحركة في الجوهر، أنّ **وجود العرض من مراتب وجود الجوهر**(١)، من حيث كون وجوده في نفسه، عين وجوده للجوهر؛ فتغيره وتجدده، تغير للجوهر وتجدد له(٢).اهـ.

لذلك تعيّن القول بأنّ حركة الأرض العرضيّة مثلاً، تابعة لتغيّر في ذاتها، وهي النفس الأرضيّة(٣) ؛ بداهة رجوع ما بالعرض إلى ما بالذات، وإلاّ لزم وجود المعلول بلا علّة، والحركة بلا متحرك، والتغيّر بلا متغيّر، والتبدّل بلا متبدّل، والتعلّم بلا متعلّم، وبعبارة موجزة: وجود فعل بلا فاعل، وهو ممتنع .

---

(١) يرى القاصر أنّ العرض وإن كان وجوداً رابطيّاً من جهة، فهو من جهة أخرى رابطٌ؛ لكونه رقيقةٌ لبعض مراتب وجود موضوعه؛ فتأمّل جيّداً، فإنّه ممّا قد اعتاص على غير واحد من الكبار.

(٢) بداية الحكمة (ت: عباس علي زارعي): ١٦١ . مؤسسة المعارف الإسلاميّة ١٤١٨هـ..

(٣) قوله تعالى: ﴿فَقَالَ لَهَا وَلِلْأَرْضِ ائْتِيَا طَوْعًا أَوْ كَرْهًا قَالَتَا أَتَيْنَا طَائِعِينَ﴾ كالصريح في ذلك؛ إذ انفعال النفس الأرضيّة بالطاعة جعلها مستعدة لأن تتغيّر جوهريّاً؛ إذ الطاعة جوهرٌ عقلي كما مرّ.

فإن قيل: الفاعل هو الله تعالى، واهب الحركة في الأشياء، فلا إشكال؟!.

قلنا: قولٌ سقيم للغاية، وخلط قبيح حتى النهاية؛ فالحركة عرض، والعرض: ما قام بالجوهر ، والله ليس بجوهر باتفاق الكلّ؛ فالله تعالى أوجد العرض بتبع الجوهر.

وثمّة سؤال: فهل الله تعالى حين التكوين، أوجد الجواهر الطبيعيّة، ثمّ جعل فيها الحركة والتغيّر، أم أوجدها ذواتاً هي عين التغيّر؟!.

قلنا: الله تعالى أوجد الجواهر متغيّرة متجددة متحركة بذاتها، لا أنّه سبحانه أوجدها ثمّ جعل فيها الحركة والتغيّر؛ فحقيقة الجواهر الطبيعيّة أنّها عين التغيّر؛ فلم يخلق الله النار أولاً، ثمّ جعل فيها الحرارة ثانياً، بل أوجدها حارّة.

مع مراعات أنّ الوجود الطبيعي الخارجي متحرّكٌ متصّلٌ سيّال على التدريج[1]، لا سكون فيه ولا ثبات، الثابت الوحيد في الجواهر هو أنّها متغيّرة متجددة في وحدة واحدة، وقوله تعالى: ﴿كُلٌّ إِلَيْنَا رَاجِعُونَ﴾ مع ملاحظة بقية الآيات واضحٌ في ذلك .

فحينما نسخّن الحديد فيلين، فثمّة حركة وتغيّر في الكم والكيف والوضع والأين...، ولا ريب في أنّ هذا معلولٌ لتغيّر وانفعال ذاتي مبدؤه تغيّرٌ في نفس جوهر الحديد، وإلاّ لزم وجود المعلول بلا علّة والفعل بلا فاعل ..؛ وفيما نحن فيه؛ فإنّ مسخ أصحاب السبت قروداً، تغيّر عرضيّ، مردّه إلى انفعالٌ ذاتي، وتغيّرٌ جوهري، في ذوات أصحاب السبت نتيجة ملكة العتو، التي أضحت هيئة راسخة، هي عين ذواتهم..

الحاصل: الحركة الجوهريّة (=التجدد الجوهري) تعني: أنّ في الجواهر، أرواحاً أو نفوساً أو أجساماً، القابليّة لأن تتغيّر وتتجدد وتتبدل مع انحفاظ الصورة المبهمة لها في جميع الآنات، في وحدة واحدة، تدريجيّة متصلة سيالة .

---

(١) ضرورة أنّه خروج من القوة إلى الفعل، في وحدة واحدة اتصاليّة سيالة تدريجيّة، كوحدة زيد في أطواره طفلاً وشاباً وكهلاً؛ يدلّ عليه أنّ من سيحاسب يوم القيامة، ليس زيد الشاب أو الكهل أو الطفل، بل وحدة زيد المنزهة عن كلّ هذه العوارض.

فالحركة، بمعنى الانتقال من نقطة إلى نقطة أخرى، حركة عرضيّة في الكم والكيف والوضع والأين، وهذا غير متصوّر في الجواهر كالنفوس؛ إذ النفس لا تتحرك بهذا المعنى؛ فحركة البدن معلول في الوجود لفعل النفس، من حيث كونها فاعلة في البدن وبه؛ فإذا فارقت النفوس أبدانها، امتنعت الحركة الاختياريّة في الأبدان، وهو برهان أنّ مبدأ حركة الأبدان الاختياريّة هي حركة النفس الجوهريّة وتجددها الذاتي.

قال الشيرازي: فكما أنّ الاشتداد لا يخرج السواد إلى غير السواد، بل يخرجه من نوع منه إلى نوع آخر، أو من شخص فقط إلى شخص آخر[١]، إمّا بالقوة كما في أوساط الحركة[٢]، أو بالفعل كما في انتهاء الحركة، فكذلك لا يخرج الجوهر إلى مقولة أخرى، ولا إلى جنس آخر غير ما كان، إلاّ في حركات كثيرة[٣]، تؤدي بالمتحرك إلى غير جنسه؛ كالسواد في تضعّفه، حتى يخرج من جنسه إلى غير جنسه، وكالإنسان في استكمالات نفسه، حتى يصير ملكاً من الملائكة، أو في اعوجاجاته وتنقصاته حتى يصير شيطاناً أو بهيمة[٤].

---

(١) بناءً على أنّ اشتداد السواد جنس، فيكون كل مرتبة من مراتب الاسوداد نوع، أو بناءً على أنّ اشتداد السواد نوع تحته أفراد وأشخاص، والاعتبار سهل المؤونة.

لكن على الفرضين؛ فإنّ السواد (جنساً أو نوعاً) باق على حاله في وحدة اتصاليّة سيّالة تدريجيّة صعوداً أو نزولاً؛ فليس هناك خروج لجوهر السواد من مقولة إلى مقولة أخرى، أو من جنس إلى جنس آخر، إلاّ ما استثناه بعد سطر واحد، وهو تحوّل النوع، ولا يقدح بناءً على أصالة الوجود التشكيكيّة.

(٢) لو افترضنا أن مجموع اسوداد الجسم بالشمس يستغرق ساعة، فالاسوداد في النصف ساعة الأولى مثلاً، هو من جنس الحركة القطعيّة؛ لأنّه في قطعة مقتطعة من الزمان، أمّا الاسوداد بين المبدأ إلى المنتهى، فهو تدريجي متصل سيال، فهو من جنس الحركة التوسطيّة.

(٣) وهي الأفعال المتكررة الموجبة لحصول ملكة راسخة، مانعة من عدمها، تكون عين الذات، تسانخ نوعاً آخر غير النوع الأوّل، كقرديّة أصحاب السبت.

ولا يخفى فإنّ كلّ هذا مبني، على القول بأصالة الوجود التشكيكيّة المعنويّة (=الاشتراك المعنوي) علاوة على الحركة الجوهريّة وماديّة النفس.

(٤) الأسفار ٨: ٢٥٩. دار إحياء التراث العربي، بيروت. الطبعة الثالثة سنة: ١٩٨١م.

وقد تقول بحق: هل تحوّل الأنواع في الحركة الجوهريّة، في الدنيا لا أقل، خاص بالإنسان، أم يعمّ بقيّة الموجودات؟!!.

قلنا: بل يعمّ بقيّة الموجودات، فمن ذلك النصوص القطعيّة كقوله تعالى: ﴿**إِنَّ الَّذِينَ يَأْكُلُونَ أَمْوَالَ الْيَتَامَى ظُلْمًا إِنَّمَا يَأْكُلُونَ فِي بُطُونِهِمْ نَارًا وَسَيَصْلَوْنَ سَعِيرًا**﴾ وهو صريحٌ أنّ خصوص المأكول ظلماً من مال اليتيم، سيتحول إلى نوع آخر، وهو نار من سنخ نار جهنّم، وكقوله تعالى: ﴿**قُوا أَنْفُسَكُمْ وَأَهْلِيكُمْ نَارًا وَقُودُهَا النَّاسُ وَالْحِجَارَةُ**﴾ وقد ألمح كتابنا القاصر لهذا الأمر في فصل سابق؛ إذ حقيقة الجماد كالحجر مثلاً هي صورته النوعيّة لا مادته الجسميّة الطبيعيّة، وصورته قوّة جوهريّة مردّها إلى النفوس فالعقول؛ فبعض الأحجار طيبة جنتيّة كالعقيق والياقوت والحجر الأسود ترجع إلى الجنة بأبدانها الحجريّة المثاليّة، وبعضها خبيثٌ إلى النار.

مع التنبيه إلى أنّ استحالة المأكول ظلماً إلى نار، ممتنع إلاّ على القول بأصالة الوجود التشكيكيّة المبتنية على وحدة معنى الوجود في الموجودات، أو الاشتراك المعنوي في مفهوم الوجود ما شئت فعبّر؛ فيحمل الوجود على كلّ الموجودات الطوليّة بنفس المعنى في الجميع، وهو الواقعيّة وطرد العدم.

فالوجود في كلٍ من: الإنسان موجود، والنار موجود، معنى واحد، وهو الشيئيّة وطرد العدم، والإنسان في أسفل مراتبه هو عين وقود جهنّم؛ لكونه من سنخها، وفي أعلى مراتبه عين حقيقة الجنّة؛ لأنّه من سنخها، على ما أكثرنا بيانه عقلاً ونقلاً.

حركات الإنسان الأربع!!

كان كلّ ما تقدّم من البيان، توطئة لاستيعاب هذا العنوان؛ ضرورة أنّ تجسّم الأعمال والملكات يعني: تجلبب النفس ببدن مثالي، نتيجة انفعالها بآثار أعمالها؛ فاستعدّت لأن يفاض عليها إفاضتان: نفسيّة وبدنيّة مثاليّة، وهذا مبني على أمرين:

أولاً: مادّية النفس.

بمعنى استعدادها وقابليّتها لأن يفاض عليها صوراً جوهريّة نفسيّة وبدنيّة، وهذا لا يحصل إلّا إذا انفعلت بآثار أعمالها الباقية.

ثانياً: تغيّرها وتجددها الجوهري بعد الإفاضة.

ففيما يخصّ مثال الإنسان، لدينا أربعة حركات كالآتي:

الأولى: الحركة العرضيّة.

وهي على المشهور الحاصلة في أعراض الإنسان الأربعة وهي: الكم والكيف والأين والوضع، بل غيرها كمقولتي: يفعل وينفعل على الخلاف بين الحكماء، ومردّها إلى البدن؛ بداهة رجوع ما بالعرض إلى ما بالذات؛ لامتناع وجود العرض إلّا في موضوع؛ كامتناع وجود اللون، وهو من مقولة الكيف من دون جسم، وكذا الجلوس وهو من مقولة الوضع من دون جسم ، وهو بدن الإنسان .

الثانية: حركة البدن الطبيعيّة القهريّة.

وهي حركة بدن الإنسان الطبيعي القهريّة، الخارجة عن اختيار النفس الإنسانيّة؛ كتحولاته من نطفة إلى علقة إلى مضغة إلى عظم إلى لحم إلى مولود إلى صبي إلى شاب إلى كهل، ومن ذلك الرعشة والنعاس الحاصلين في البدن قهراً أو قسراً أو كلاهما.

مردّ هذه الحركة القهريّة إلى قوّة موجودة في البدن (=طبيعة) تعمل على صدور الأفعال عنه قهراً دون اختيار، هي القوة النباتيّة (=قوّة النمو) وغيرها، المودعة في البدن

الإنساني الذي هو: جسمٌ نامٍ حساس متحرك بالإرادة. ومن ذلك في المقابل قوّة دثوره وهلاكه الدنيوي ؛ فمردّها إلى قوّة مدبّرة خارجة عن اختيار الإنسان.

وقد تقدّم أنّ النطفة ليست بدناً إنسانيّاً قابلاً لأن تحلّ فيه النفس، وإنّما هو حاملٌ لتلك القابليّة إلى أن يصل مرتبة: ﴿**خَلَقْنَا النُّطْفَةَ عَلَقَةً ...، فَكَسَوْنَا الْعِظَامَ لَحْمًا، ثُمَّ أَنشَأْنَاهُ خَلْقًا آخَرَ**﴾ أي صلوحه لأن يكون محلاً قابلاً لأن تحلّ فيه النفس .

الثالثة: حركة البدن الاختياريّة.

وهي قاطبة أفعال البدن الإنساني الاختياريّة، في الطاعات والمعاصي، لكن حركة البدن بما هو مادّة، قهريّة غير اختياريّة؛ إذ لا عقل للبدن ليختار هذا الفعل أو ذاك طاعةً أو معصيةً؛ فكيف صدر عنه الأفعال الإختياريّة؟! من هيهنا تعيّنت الحركة..

الرابعة: حركة النفس الجوهريّة.

بمعنى تبدّلها وتغيّرها وتحوّلها الذاتي الجوهري، القائم على ما مضى في الفصول السابقة، أي القائم على كونها عاقلة مدركة مختارة مريدة لفعلها، وكذا انفعالها المترتب على ذلك الاختيار، وعلى كونها مادّة مستعدة لأن يفاض عليها جوهراً آخر ؛ لتتغيّر ذاتياً في مراتب الشرف أو الخسّة، خيراً أو شرّاً، بل ليتبدل نوعها، روحاً وبدناً، كما مضى مفصّلاً في مجموع الفصول السابقة.

الزبدة: أفعال البدن (حركاته) الاختياريّة، ممتنعة إلاّ بأفعال النفس وانفعلاتها، المسببة لأن تكون مستعدة لأن يفاض عليها صوراً جوهريّة آناً فآن، فهذا معنى حركتها الجوهريّة؛ إذ انعدام أفعال وحركات البدن الاختياريّة بالموت، دليلٌ على أنّ المتحرّك المتغيّر المتجدد بالاختيار هو النفس لا البدن.

برهان تام للحركة الجوهريّة!!

ساق الشيرازي رضي الله عنه في الأسفار وبقيّة كتبه الشريفة، أكثر من برهان لإثبات الحركيّة الجوهريّة، وكلّها تامّة، أتمّها في نظر القاصر ما اعتمد على بديهيّة رجوع ما بالعرض إلى ما بالذات، أو الرابط إلى المستقل.

قال الشيرازي في العرشيّة: فالحركة بمنزلة شخص روحه الطبيعة(١).

وقال رضي الله عنه في الأسفار: فالحركة بمنزلة شخص روحه الطبيعة، كما أنّ الزمان شخصٌ روحه الدهر، فالطبيعة بالقياس إلى النفس، بل العقل، كالشعاع من الشمس، يتشخّص بتشخصها(٢).

قال السبزواري شارحاً: أي الحركات الأربع العرضيّة(٣)، بمنزلة جسد روحه **الحركة الجوهريّة**،أي: **تجدد الطبيعة**، كما أنّ الزمان بمنزلة جسد روحه الحركة الدهريّة(٤).

قال السبزواري شارحاً أيضاً: أي الحركة في المقولات الأربع العرضية، بمنزلة شخص روحه حركة الطبيعة؛ **إذ الأعراض كلاً تابعة للجواهر**(٥).

قال الشيرازي: **كلّ جوهر جسماني له نحو وجود، مستلزم لعوارض ممتنعة الانفكاك عنه**، نسبتها إلى الشخص نسبة لوازم الفصول الاشتقاقية إلى الأنواع(٦) وتلك العوارض اللازمة هي المسماة: بالمشخصات عند الجمهور، والحقّ أنّها علامات

---

(١) العرشيّة (ت:عبد الجواد الحسيني): ٢٣٣. دار المعارف الحكميّة . الطبعة الأولى ٢٠١٦م.

(٢) الأسفار ٣: ٩٧. دار إحياء التراث العربي، بيروت . الطبعة الثالثة سنة: ١٩٨١م.

(٣) اتفق مشهور الحكماء أنّ الحركة تقع في: الكيف والكم والأين والوضع. واختلفوا فيما عداها.

(٤) الأسفار ٣: ٩٧. دار إحياء التراث العربي، بيروت . الطبعة الثالثة سنة: ١٩٨١م.

(٥) التعليقات على الشواهد الربوبيّة(ت: جلال اشتياني): ٥٢٣. مطبعة دنشكاه، مشهد، ١٣٤٦هـ.

(٦) كالناطق في قولنا: الإنسان حيوان ناطق. فهو عارضٌ ولازمٌ ذاتي للنفس (للفصل الحقيقي) أي: علامة وعرض ومشخص لجوهر النفس، لا أنّه فصلٌ حقيقيّ، وما نحن فيه كذلك، فحركة الأعراض علامة مشخّصة لحركة الجوهر؛ كونها لازم ذاتي لحركة النفس الجوهريّة في هذه النشأة .

للتشخص...، وكذا حكم سائر الفصول في المركبات الجوهرية، فإنّ كلاً منها جوهر بسيط يعبر عنه بفصل منطقي كلّي، **من باب تسمية الشيء باسم لازمة الذاتي**، وهي بالحقيقة وجودات خاصة بسيطة لا ماهية لها[١].

وعلى هذا المنوال لوازم الأشخاص في تسميتها بالمشخِّص؛ فإنّ التشخص بنحو من الوجود..؛ إذ هو المتشخص بذاته[٢]، وتلك اللوازم منبعثة عنه انبعاث الضوء من المضيء، والحرارة من الحار والنار.

فإذا تقرر هذا فنقول: **كلّ شخص جسماني،** تتبدل عليه هذه المشخصات، كلاً أو بعضا؛ كالزمان والكم والوضع والأين وغيرها..؛ فتبدّلها تابع لتبدّل الوجود، المستلزم إيّاها، بل عينه بوجه؛ فإنّ وجود كلّ طبيعة جسمانية يحمل عليه بالذات.. **إنّه**[٣] **الجوهر المتصل المتكمم الوضعي المتحيز الزماني** لذاته، فتبدل المقادير والألوان والأوضاع، يوجب تبدل الوجود الشخصي الجوهري الجسماني، وهذا هو **الحركة في الجوهر**؛ إذ وجود الجوهر جوهر، كما أنّ وجود العرض عرض[٤].اهـ.

زبدة البرهان، بأقصر بيان: كما أنّ الحكماء اتّخذوا الناطق علامة لوجود النفس؛ كونه لازماً ذاتياً لها؛ فإنّ الحركات العرضيّة (في الكم والأين والوضع) ما هي إلاّ علامات ومشخصات ولوازم ذاتيّة، لعين حركة جوهر النفس؛ بداهة رجوع ما بالعرض إلى ما بالذات، واللازم الذاتي لملزومه، والرابط إلى المستقل، والرقيقة للحقيقة.

---

(١) كتسميّة النفس باسم لازمها الذاتي وهو الناطق؛ فالناطق علامة لوجود بسيط هو النفس، والنفس ممّا عجز العقل الإنساني عن الإحاطة بماهيّتها: ﴿قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي﴾.

(٢) فالمشخصات العرضيّة لأنحاء وجود زيد، طفلاً وشاباً وكهلاً، مردها إلى تغيّر ذات زيد.

(٣) حقّ العبارة هكذا: (**إنّ كلّ شخص جسماني**،تتبدل عليه هذه المشخصات...، هو: **الجوهر المتصل المتكمم الوضعي الكيفي الأيني**...).

(٤) الأسفار ٣: ١٠٤. دار إحياء التراث العربي، بيروت. الطبعة الثالثة سنة: ١٩٨١م.

إشكال ابن سينا على حركة الجوهر!!

قال الشيرازي رضي الله عنه: وأمّا الشيخ صاحب الشفاء...، **العجب أنّه كلما انتهى بحثه إلى تحقيق الهويات الوجودية، دون الأمور العامة والأحكام الشاملة، تبلّد ذهنه، وظهر منه العجز**، وذلك في كثير من المواضع، **منها**:

منعه الحركة في مقولة الجوهر، فإنّه زعم أنّها توجب خروج الموضوع عن ماهية إلى ماهية أخرى، فلو تحرك زيد مثلاً في إنسانيته، لزم عنده خروجه من الإنسانية إلى نوع آخر، مع أنّه لا بد في الحركة من بقاء الموضوع(١)؛ وذلك لذهوله عن أحوال الوجودات، **وأن لماهية واحدة، قد يكون أنحاء متفاوتة من الوجود، بعضها أتم من بعض**، بل يجوز أن يكون لشخص واحد أنحاء وأطوار كثيرة من الوجود(٢)، نعم لو كان الوجود كما زعمه جمهور المتأخرين أمراً انتزاعياً(٣)، كان الأمر كما زعمه، وليس كذلك كما علمت(٤). اهـ.

موجز إشكال ابن سينا: حركة النفس الإنسانيّة، من الصغر إلى الكهولة، لو كانت حركة ذاتيّة جوهريّة، لزم أن يتبدل النوع الإنساني، بتبدّل جوهره (=ذاته=فصله) إلى نوع آخر، في كلّ آن من آنات الحركة، وهذا خلف كون الإنسان نوع واحد من الصغر إلى الكبر؛ فتعيّن أن تكون حركة الإنسان من الصغر إلى الكبر، عرضيّة لا جوهريّة.

قلنا: واضح أنّ كلّ هذا مبتني إمّا على أصالة الماهيّة، وإمّا على أصالة الوجود غير التشكيكيّة القائلة بأنّ حقائق الموجودات متباينة واقعاً؛ لتباين آثارها الواقعيّة؛ فالنوع المتحرّك جوهريّاً في آنين؛ أضحى نوعين وذاتين متباينتين. أمّا على أصالة الوجود

---

(١) موجز الإشكال: إنّ بقاء زيد على النوع الإنساني، مع افتراض تغيّره الجوهري، خلفٌ ممتنعٌ؛ فإنّ جوهر زيد هو: حيوان ناطق، والحركة الجوهريّة، تعني تغيّر ذاته ليكون نوعاً آخر غير الإنسان.

قلنا: وهو إشكالٌ تام على أصالة الماهيّة والاشتراك اللفظي في وجودي زيد؛ لتباين ذاتيهما.

(٢) أي: لو التفت ابن سينا إلى أصالة الوجود التشكيكيّة، لما توهّم الامتناع .

(٣) أي يمتنع القول بحركة الجوهر، على القول بأصالة الماهية واعتبارية الوجود.

(٤) الأسفار ٩: ١٠٩ . دار إحياء التراث العربي، بيروت . الطبعة الثالثة سنة: ١٩٨١م.

التشكيكيّة الجازمة بأنّ وجود زيد الإنسان وحدة واحدة، متصلة سيّالة تدريجيّة، فلا يرد الإشكال أعلاه إطلاقاً؛ وما قاله ابن سينا من الأنواع غير المتناهية، مجرّد اعتبار عقلي وتحليل ذهني لا غير، وإلاّ فهل يوجد في الواقع الخارجي، صورة ساكنة واحدة لزيد الإنسان، في صغره، أو شبابه، أو كهولته، تكون هي دون غيرها عين ذاته، مع أنّ الزمان متصرّمٌ سيّال باعتراف حتى ابن سينا؟!.هذا مقتل الحركة العرضيّة السينائيّة .

بالجملة: إشكال ابن سينا مبتن على أمور باطلة، أو بعضٍ منها، كالآتي:

الأوّل: أصالة الماهيّة.

فإنّ إنسانيّة زيد واحدة (=حيوان ناطق) وافتراض تغيّرها الجوهري من الصغر إلى الشباب إلى الكبر، يلزم منه تبدّل نوعه؛ لتبدّل ذاته (=فصله)، وهو خلف ممتنع.

قال الشيرازي: لا فرق بين حصول الاشتداد الكيفي المسمّى **بالاستحالة**[1]، والكمّي المسمى **بالنمو**، وبين حصول الاشتداد الجوهري المسمّى **بالتكوّن**، في كون كل منهما **استكمالا تدريجياً**، وحركة كمالية في نحو وجود الشيء، سواء كان ما فيه الحركة كماً أو كيفاً أو جوهراً، ودعوى الفرق بأنّ الأولين ممكنان، والآخر مستحيل، تحكّم محض بلا حجة؛ فإنّ **الأصل في كلّ شيء هو وجوده، والماهية تبع له**[2]، **كما مرّ مراراً**[3].

قلت: قوله الشريف: (**استكمالا تدريجياً**) صريحٌ أنّ الحركة الجوهريّة للنفس تدريجيّة؛ ضرورة أنّها في هذه النشأة جسمانيّة زمانيّة خاضعة للزمان القار السيّال تماماً.

الثاني: الاشتراك اللفظي.

مرّ معنى الإشراك اللفظي في مفهوم الوجود، وموجزه أنّ معنى الوجود المحمول على ماهيّة الإنسان مثلاً، يباين تماماً معنى الوجود المحمول على ماهيّة الملك أو

---

(١) سيأتي بيان الاستحالة والتكون في هامش العنوان الآتي.

(٢) تعبير ثان لأصالة الوجود، واعتباريّة الماهيّة ؛ كونها تبعٌ له منتزعة عنه .

(٣) الأسفار ٣: ٨٦. دار إحياء التراث العربي، بيروت . الطبعة الثالثة سنة: ١٩٨١م.

الحجر أو الشجر أو الحيوان أو الخالق سبحانه. ويعني فيما نحن فيه أنّ معنى الوجود المحمول على زيد قبل الحركة، في قولنا زيدٌ موجود، يباين تماماً معنى الوجود المحمول على زيد بعد الحركة؛ لأنّ ذات زيد تبدّلت جوهريّاً من نوعٍ إلى نوعٍ آخر؛ فيكون عندنا ذاتان متباينتان لزيد، قبل وبعد التبدّل الجوهري، فهذا معنى الاشتراك اللفظي؛ فهو تباين معنى الوجود ذاتاً في كلّ ماهيتين، وهذا هو الذي حدا بالدواني والداماد وغيرهما للقول بأصالة الماهيّة واعتباريّة الوجود.

لذلك فإنّ القول بأصالة الوجود، واعتبار الماهيّة، مردّه إلى وحدة معنى الوجود في قاطبة الموجودات؛ غاية الأمر يحمل عليها بالتشكيك الطولي، ابتداءً من الموجود بالاستقلال وهو الخالق، إلى المخلوق وهو وجود حقيقي رابط، إلى اختلاف مراتب وجود المخلوق، من رتبة العقل الأعلى إلى الأدنى نزولاً، وهي الهيولى الأولى.

الثالث: تباين حقائق الموجودات.

فإنّ بعض القائلين بأصالة الوجود أنكروا التشكيك؛ فقالوا بأن الوجود حقائق متباينة بتمام ذواتها؛ لتباين آثارها الواقعيّة خارجاً. وقد مضى أنّ ملائكيّة جعفر على سبيل المثال لا تنافي إنسانيّته، إلاّ في نحو الوجود الأشرف، وجعفر هو جعفر على كلا الفرضين، وكذا الكلام في بقية الحقائق، يجمعها ما مضى في الرابط والمستقل .

الرابع: إنكار ماديّة الجواهر.

مردّ إنكار ابن سينا لماديّة الجواهر كالنفس في هذه النشأة، إنكار استعدادها لأن تتغيّر وتتحرّك وتتبدّل ذاتاً، ارتقاءً أو تسافلاً، تدريجاً من القوّة إلى الفعل؛ لتوهمه أنّ النفس من المجرّدات، والمجرّدات منزهة عن الخروج من القوّة إلى الفعل؛ وهذا خلف كون الحركة الجوهريّة للنفس تدريجيّة سيّالة، خروجاً من القوة إلى الفعل.

قلت: توهّم مبني على غفلة عجيبة؛ فهل نسي ابن سينا أنّه من القائلين بجسمانيّة حدوث النفس، وأنّ أفعالها كلّها، من حيث جسمانيّتها خروجٌ من القوّة إلى الفعل؟!.

حسبنا في الردّ عليه، قوله تعالى: ﴿**فَلَمَّا عَتَوْا عَنْ مَا نُهُوا عَنْهُ قُلْنَا لَهُمْ كُونُوا قِرَدَةً خَاسِئِينَ**﴾ ففيها مجموع –بما هو مجموع– أمور:

أولاً: أنّ في النفس الإنسانيّة القابلبيّة التامّة لأن تكون نفساً قرديّة، وهذا عين القول بماديّة النفس الإنسانية، فلا نعني بماديتها في الجملة إلّا هذا.

ثانياً: قرديّة أصحاب السبت خارجاً، لا تباين إنسانيّتهم من كلّ جهة، وإنّما هي رتبة وجوديّة أخسّ لعين إنسانيتهم؛ كانت بالقوّة فأضحت بالفعل نتيجة عتوهم.

ثالثاً: تحوّل أصحاب السبت الجوهري إلى قردة، حدث بالتدريج خروجاً من القوّة إلى الفعل، والوجه فيه أنّ النفس وإن كانت من المجردات، إلاّ أنّها في هذه النشأة جسمانيّة الحدوث؛ فقاطبة أفعالها من حيث جسمانيّتها، خروجٌ من القوّة إلى الفعل.

قال أيضاً: فلا بد أن يتوجه (=الإنسان) نحو النشأة الآخرة، **ويخرج من القوة إلى الفعل، ومن الدنيا إلى الأخرى**[(١)].

وقال أيضاً: فحقيقة الحركة هو: الحدوث التدريجي، أو: الحصول، أو: الخروج من القوة إلى الفعل يسيراً يسيراً، أو بالتدريج، أو لا دفعة، **كلّ هذه العبارات صالحة لتحديد الحركة**[(٢)].

الحاصل: كون حركة النفس الجوهريّة، من حيث جسمانيّتها، تدريجيّة سيّالة في وحدة اتّصاليّة واحدة، من بديهيات الحكمة المتعالية.

الزبدة: لمجموع الأمور الآنفة أو بعضها، أنكر ابن سينا المعاد الجسماني وغيره؛ وليعلم طالب العلم أنّ الإحاطة بمباني الحكمة الإلهيّة أمرٌ ضروري؛ فلولاها لأنكر الذهن القاصر كثيرٌ من الضروريات التي جاء بها سيّدنا محمّد صلى الله عليه وآله.

---

(١) الأسفار ٩: ١٥٩. دار إحياء التراث العربي، بيروت . الطبعة الثالثة سنة: ١٩٨١م.

(٢) الأسفار ٣: ٢٢. دار إحياء التراث العربي، بيروت . الطبعة الثالثة سنة: ١٩٨١م.

نصّ كلام ابن سينا (٤٢٧هـ) في ذلك

قال رحمه الله: إنّ **قولنا بأنّ الجوهر فيه حركة، هو قول مجازي**، فإنّ هذه المقولة لا تُفرض فيها الحركة؛ وذلك لأنّ الطبيعة الجوهريّة إذا فسدت تفسد دفعة[1]، وإذا حدثت تحدث دفعة، فلا يوجد بين قوّتها الصرفة وفعلها الصرف كمال متوسط؛ **وذلك لأنّ الصّورة الجوهريّة لا تقبل الإشتداد والتنّقص**، وذلك لأنّها إذا قبلت الإشتداد والتنقص لم يخل الأمر:

إمّا أن يكون الجوهر، وهو في وسط الإشتداد والتنقُّص، يبقى نوعه أو لا يبقى، **فإنْ بقي نوعه فما تغيّرت الصّورة الجوهريّة البتّة**[2]، بل إنّما تغيّر عارض للصّورة فقط، فيكون الذي كان ناقصاً واشتدّ قد عدم، والجوهر لم يعدم، فيكون هذا استحالة، أو غيرها، لا كونًا[3].

وإنّ كان الجوهر لا يبقى مع الإشتداد[4]، فيكون الإشتداد قد جلب جوهراً آخر، وكذلك في كلّ آن يفرض للإشتداد يحدث جوهر آخر، ويكون الأوّل قد بطل، ويكون بين جوهر وجوهر، **إمكان أنواع جوهريّة غير متناهية بالقوّة**، كما في الكيفيات، **وقد علم أنّ الأمر بخلاف هذا**[5]، فالصّورة الجوهريّة إذن تبطل وتحدث دفعة، وما كان هذا وصفه، فلا يكون بين قوّته وفعله واسطة، وهي الحركة[6]. انتهى قول ابن سينا .

---

(١) كالإنسانيّة، فهي إمّا موجودة وإمّا معدومة؛ وكونها تشتد وتضعف ذاتاً، يعني تغيرها جنساً أو فصلاً أو كلاهما، ومعلوم بأنّ تغيّر ذاتيات النوع، عين تغاير الأنواع، وهذا خلف بقاء زيد على إنسانيّته.

(٢) يقول ابن سينا: إذا بقي زيد على إنسانيّته في حركاته، فهذا يعني أنّ الحركة عرضيّة لا جوهريّة.

(٣) الحركة العرضية إما استحالة وهي: الكيف السيال (غير القار)، كاشتداد حرارة الماء بالتسخين، وتضعفيها بالتبريد . وإمّا النمو وهو: الكم السيّال، كما في الطفل إلى شاب . وإمّا النقلة وهي: الانتقال من مكان إلى مكان . وكلّها حركات عرضية لا جوهريّة . وقوله: (لا كوناً) أي: ليس اشتداداً جوهرياً.

(٤) هذا برهان ابن سينا لامتناع حركة الجوهر، بداهة أنّه خلف بقاء نوع زيد الإنساني ثابتاً.

(٥) هو ما أشرنا إليه من الخلف الممتنع؛ لأنّ إنسانيّة زيد باقية على حالها.

(٦) الشفاء، الطبيعيّات (ت: سعيد زايد)١ : ٩٨ .منشورات المرعشي، قم. سنة ١٤٠٥هـ.

قلت: موجز إشكال ابن سينا مطوي في قوله: (**إمكان أنواع جوهريّة غير متناهية بالقوّة...، تبطل وتحدث دفعة**) المبتني على الخلف الممتنع؛ فالحركة في جوهر الإنسان، تعني تغيّر ذات الإنسان جنساً وفصلاً، وهو خلف بقائه على النوع الإنساني.

قال الشيرازي رضي الله عنه في ردّه: **فيه تحكم ومغالطة، نشأت من الخلط بين الماهية والوجود**[١]، **والاشتباه في أخذ ما بالقوة مكان ما بالفعل**، فإنّ قولهم: (إمّا أن يبقى نوعه في وسط الاشتداد) إنْ أريد ببقائه وجوده بالشخص[٢]، فنختار أنّه باق على الوجه الذي مرّ[٣]؛ **لأنّ الوجود المتصل التدريجي الواحد، أمرٌ واحد زماني**، والاشتداد كمالية في ذلك الوجود، والتضعّف بخلافها[٤].

وإنْ أريد به أنّ المعنى النوعي[٥] الذي قد كان منتزعاً من وجوده أولاً، قد بقي وجوده الخاص به، عندما كان بالفعل بالصفة المذكورة التي له في ذاته، فنختار أنّه غير باق بتلك الصفة، ولا يلزم منه حدوث جوهر آخر، أي: وجوده، بل حدوث صفة أخرى ذاتية له بالقوة القريبة من الفعل، وذلك لأجل كماليته، أو تنقصه الوجوديين[٦]؛ **فلا محالة يتبدل عليه صفات ذاتية جوهرية**، ولم يلزم منه وجود أنواع بلا نهاية بالفعل[٧]،

---

(١) فما قاله ابن سينا مبني على القول أصالة الماهيّة اللفظيّة (الاشتراك اللفظي).

(٢) كوجود نوع الإنسان في شخص زيد ؛ فزيد ذو الخمس سنوات، صغير بالفعل، شاب ثم كهل بالقوة ؛ وشخص زيد باق في الصغر والشباب والكبر، في وحدة اتصاليّة سيالة تدريجيّة.

(٣) في وحدة واحدة متصلة سيالة تدريجيّة؛ فزيد واحد، في الصغر والشباب والهرم.

(٤) فالشباب والكهولة في شخص زيد الطفل، اشتداد في كماله ووجوده، وشخص زيد هو هو .

(٥) أي نوع الإنسانيّة المنتزع من شخص زيد (=الحيوان الناطق) لا شخصه كما في الفرض الأول.

(٦) فمع أنّ زيادة هدى زيد في: ﴿وَالَّذِينَ اهْتَدَوْا زَادَهُمْ هُدًى﴾ تغير جوهري في ذات المهتدي، إلاّ أنّه لا يخرجه عن النوع الإنساني . وكذا في التنقص: ﴿وَلَا تَزِدِ الظَّالِمِينَ إِلَّا ضَلَالًا﴾ .

(٧) فليس عندنا إلاّ نوع إنساني واحد بالفعل، هو المنتزع من وجود زيد وعمرو. وأمّا تبدل جوهرهما، كمالاً أو نقصاً، بزيادة ضلال المعاند، أو زيادة هدى المهتدي، فلا يخرجهما عن الإنسانيّة ؛ فزيد الذي تغير جوهره بزيادة الهداية في ذاته: وجود واحد شخصي متصل باق على إنسانيته.

بل هناك وجود واحد شخصي متصل، له حدود غير متناهية بالقوة، بحسب آنات مفروضة في زمانه؛ **ففيه وجود أنواع بلا نهاية بالقوة والمعنى، لا بالفعل والوجود**(١).

وقال الشيرازي رضي الله عنه أيضاً: وليست نسبة الوجود إلى الماهية، كنسبة العارض الخارجي لمعروضه، والعرض لموضوعه(٢)، حتى يرد عند تبدل الوجود في الحركة الجوهرية بأنّ ذلك تبدّل لا في الجوهر، بل بأمر خارج عنه(٣)؛ **لما علمت أنّ وجود** كلّ شيء هو تمام حقيقته(٤)، ليس بأمرٍ خارج عنه، بل الحق **أنّ تبدل أنحاء وجود نوع واحد،** هو بالحقيقة تبدل في نفس ذلك النوع(٥)، وإن كان المفهوم **محفوظاً**(٦)، والماهية باقية، بحسب حدّها ومعناها(٧).

---

(١) أثبت الشيرازي إلى الآن أن التغير الجوهري في ذات الإنسان زيد أو عمرو، بما كسبا خيراً أم شرّاً، كمالاً أو نقصاً، لا يخرجهما عن الإنسانيّة، بل حتى لوخرجا بناءً أصالة الوجود التشكيكيّة، وهو قوله الشريف: (**ففيه وجود أنواع بلا نهاية بالقوة والمعنى، لا بالفعل والوجود**) فإنّ قردِيّة أصحاب السبت رتبة تسافليّة بالفعل لنفس إنسانيّتهم؛ فالنوع الإنساني بالفعل هو كلّ الأنواع بالقوة.

(٢) تقدّم أنّ العرض ما يقابل الجوهر، وهو: الموجود في موضوع ؛ كاللون في الجسم، وأمّا العارض فهو: ما يكون محمولاً على موضوعه خارجاً عنه؛ وهو أعم من العرض؛ فتارةً يكون العارض عرضاً كعروض اللون على الجسم، وأخرى جوهراً، كعروض النفس على البدن والمادة على الصورة .

(٣) هذا إشكال ابن سينا على حركة الجوهر حاصله: إنّ التغيّر والحركة عارضة على حقيقة الإنسان ؛ ؛ فتبدّل الإنسان من طفل إلى شاب إلى كهل، حركة عرضيّة ليست جوهريّة، وإلاّ لزم أن يكون زيد الطفل نوع، وزيد الشاب نوع آخر يباينه، وهو ممتنع باطل ؛ فتعيّن أن تكون الحركة عرضيّة.

(٤) فالله تعالى أوجد الجوهر متغيّراً، فالله أوجد الإنسان إنساناً بالفعل، وكلّ الأنواع بالقوّة .

(٥) بنحو الحركة الاشتداديّة الاتصاليّة التدريجيّة، كوحدة زيد في آنات الزمان التدريجيّة السيالة.

(٦) فالمعنى المفهوم من وجود زيد في الكون الأول، عين المعنى المفهوم من وجوده في الكون الثاني، أي بعد تغيّر ذاته جوهريّاً بزيادة الإيمان مثلاً، وإن اختلفا في شدة الوجود. وكذا بقاء الماهيّة؛ فإنّ إنسانيّة زيد باقية.

(٧) فماهيّة زيد، أي: إنسانيّته بحسب حدّها : (الحيوانيّة الناطقيّة) باقية في الكونين، قبل وبعد التغير الجوهري، في وحدة اتصالية تدريجيّة سيالة.

والحاصل: إنّ **المغالطة إنّما نشأت، إمّا من جهة عدم الفرق بين الوجود والماهية**(١)، أو من جهة الاشتباه بين صفة الوجود وسائر الأوصاف العارضة للموجودات(٢)، أو من جهة أنّ الوجود في الخارج ليس إلاّ نفس الماهية(٣)، من غير أن يكون للمّسمى بالوجود حقيقة عينية، مع أنّه أصل الحقائق، ومسنخ الماهيات؛ **فحيث زعموا ذلك، أنكروا أنّ لماهية واحدة أنحاء متفاوتة في الوجود**(٤)، **وقد علمت بطلان ما زعموه**(٥).

الزبدة: يشتد العجب من ابن سينا رحمه الله أنّ إشكاله كلّه مبتن، عدا ابتنائه على أصالة الماهيّة اللفظيّة، على أنّ تبدلّ الجوهر، وتحولّه إلى نوع آخر، يلزم أن تكون دفعيّاً انفصاليّاً في آنات الزمان، وهو خلفٌ ممتنع؛ بداهة أنّ النفس جسمانيّة الحدوث، قاطبة أفعالها الدنيويّة خروجٌ من القوّة إلى الفعل...، هذا موجز ما قال.

قلنا: حسبنا لبيان بطلان ما قال، قوله تعالى: ﴿فَلَمَّا عَتَوْا عَنْ مَا نُهُوا عَنْهُ قُلْنَا لَهُمْ كُونُوا قِرَدَةً خَاسِئِينَ﴾ الصريح في تبدّل في النوع الإنساني إلى قردي في هذه النشأة الطبيعيّة، وهذا التبدّل على سبيل الخروج من القوة إلى الفعل، باتفاق الحكماء سيما ابن سينا، الجازم بأنّ النفس في هذه النشأة جسمانيّة الحدوث، وهو عبارة أخرى لخضوعها في فعلها وانفعالها للحركة التدريجيّة السيالة الاتصاليّة؛ فما قاله من التحول النوعي الدفعي تهافتٌ أو مصادرة.

---

(١) حيث أنّ الوجود أصيل والماهيّة تعقّل واعتبار وانتزاع من الوجود الخارجي لا غير؛ فبناء على القول بأصالة الماهيّة لا يتعقل القول بحركة الجوهر واشتداده على ما اتضح.

(٢) موجز للفرق بين الاشتراك المعنوي واللفظي لمفهوم الوجود؛ فمعنى الوجود المحمول على زيد قبل وبعد التغير الجوهري بزيادة الإيمان مثلاً، واحد لا ثاني له، غاية الأمر أنّه مشكّكٌ في مراتب. وأمّا على الاشتراك اللفظي فمعنى وجود زيد بعد تغيره الجوهري، يباين ما قبله تماماً، فهذا ممّا اشتبه فيه ابن سينا.

(٣) مع أنّها تبع للوجود الخارجي، منتزعة عنه فيما عرفت.

(٤) أي بنوا إنكارهم لحركة الجوهر على الاشتباه وإنكار القول بأصالة الوجود المعنويّة التشكيكيّة.

(٥) الشواهد الربوبيّة (تحقيق: جلال الدين اشتياني): ٩٩.

تهافت واضح لابن سينا رحمه الله!!

قال الشيرازي في بيان تهافت الرئيس ابن سينا: ومنها أنّه ذهب إلى امتناع الاستحالة الجوهرية [١]، ومع ذلك اعترف **بأنّ النفس إذا استكملت وتجرّدت عن البدن، تصير عقلاً وسقط عنها اسم النفس**. ولم يَعْرِف أنّ **نفسية النفس** [٢]، ليست إضافة زائدة على وجودها؛ كالملك والربّان، حتى إذا زالت عنها الإضافة بقي وجودها كما كان، بل **نفسية النفس إنّما هي نحو وجودها**، وإذا اشتدت في وجودها وكملت ذاتاً عقلية، صار وجودها وجوداً آخر، **وهذا بعينه استحالة ذاتية وانقلاب جوهري** [٣]، **وقد أنكرها** [٤].

قلنا: أجمع الحكماء الإلهيين، منهم ابن سينا، أنّ غاية النفس أن تكون عقلاً بالفعل، إذا استكملت أفاعيلها الدنيويّة بالبدن الدنيوي، ولا يخفى فإنّ عالم العقل بناء على أصالة الماهيّة السينائيّة، يباين تماماً عالم النفس المتعلقة بالأبدان الدنيويّة، تبايناً ذاتيّاً.

يدلّ على ذلك ما مضى من أنّ الجوهر على ثلاثة أقسام: عقل ونفس وجسم، كلّ منها يباين الآخر بناءً على أصالة الماهيّة؛ قسيمٌ له؛ لكن إذا كانت النفس تباين العقل تماماً، يمتنع عند ابن سينا أن تتحول إلى عقل، مع أنّه جازمٌ بأنّ غاية النفس أن تكون عقلاً بالفعل، **ما يعني أنّ ابن سينا قائلٌ بالحركة الجوهريّة للنفس من حيث هو ينكرها.**

---

(١) يقصد الشيرازي رضي الله عنه بالاستحالة الجوهريّة هيهنا، الحركة الجوهريّة، وتعني فيما نحن فيه تحوّل نحو وجود النفس إلى نحو وجود آخر، وهو أن تكون عقلاً بالفعل، وهما عند ابن سينا متباينان ذاتاً تماماً، بناء على أصالة الماهية والاشتراك اللفظي اللذين بنى إنكاره للحركة الجوهريّة عليهما.

(٢) سيأتي بيان هذا في عنوان مستقل، والمقصود بنفسيّة النفس نحو وجودها؛ فتارة هي عقل إذا تنزهت عن بدنيها الملكوتي الطبيعي، وتارة هي ملكوتيّة إذا تنزهت عن بدنها الطبيعي بالموت، وتارة هي طبيعيّة (جسمانيّة الحدوث) إذا تعلقت بمجموع بدنيها الملكوتي والطبيعي، وسيأتي البسط.

(٣) فارتقاء النفس لأن تكون عقلاً كما يقول ابن سينا، عين القول بتغيرها الجوهري الذي ينكره، فالنفس استحالت جوهريّاً إلى نوع آخر، وجوهر أشرف، وهذا ممتنع من دون حركة جوهريّة.

(٤) الأسفار ٩: ١١٧. دار إحياء التراث العربي، بيروت. الطبعة الثالثة سنة: ١٩٨١م.

ونبه إلى أنّ أقسام الجوهر الثلاثة أو الخمسة، بناءً على القول بأصالة الوجود، كما هو الحق الحقيق بالاتباع، ليست متباينة تماماً، إلاّ في نحو وجودها، بمعنى أنّ العقل لا يباين النفس؛ كونه طوراً أشرف للنفس، كما أنّ النفس طور أدنى للعقل .

وبعبارة أخرى فإنّ الوجود مفهوماً معنى واحد، في كلّ ما يحمل عليه الوجود، وهو الشيئيّة والعينيّة وطرد العدم.

فالمعنى (في قولنا: الله موجود . العقل موجود، النفس موجود، الطبيعة موجود، الجسم موجود، الهيولى موجود) واحد في الجميع لا ثاني له وهو: العينيّة وطرد العدم. وهذا معنى أنّ مفهوم الوجود مشترك معنوي؛ إذ المعنى واحد في جميع ما يحمل عليه.

هذا مفهوماً ومعنى كلّي، وأمّا مصداقاً؛ فالوجود خارجاً وإن كان حقيقة واحدة لا ثاني لها، إلاّ أنّها مشككة في العليّة والمعلوليّة والتقدم والتأخّر، والغنى والفقر..؛ فوجود الخالق عين الغنى والتعيّن بالذات وعين العلّة المستقلّة والقدم الذاتي، ووجود المخلوق عين الفقر والتعيّن بالغير والتأخّر والمعلوليّة ..

قال صدر المتألهين: **الوجود بذاته ممّا يتفاوت كمالاً ونقصاً، وتقدماً وتأخراً، وافتقاراً وغنى**؛ لأنّه بذاته متعين، فهو بذاته متقدم وتقدم، ومتأخر وتأخر، كما أنّه بذاته كامل وكمال، وفاضل وفضيلة، وعدمه نقص وناقص بذاته وشر وشرير[1]".

والكلام هو الكلام في مراتب وجودالمخلوق، من عالم العقل إلى عالم النفس والملكوت، وهو عالم تعلق العقول بأبدان مثاليّة، إلى عالم الطبيعة، وهو عالم تعلق النفوس بأبدان طبيعيّة.

مع التنبيه إلى أنّ صدر المتألهين كان قائلاً بالتشكيك في الماهيّة، في الأسفار وقد تراجع عنه في الشواهد..؛ ففي الأسفار قال: مفهوم الوجود مشترك، محمول على ما تحته حمل التشكيك، لا حمل التواطؤ[1]".

---

(١) الشواهد الربوبيّة (ت: جلال الدين اشتياني وحواشي السبزواري): ١٣٥ .طبع دانشكاه مشهد.

قلت: وهو منه صريحٌ أنّ مفهوم الوجود، أو ماهيّته[٢] مشكك، وهذا ممّا تراجع عنه في كتابه الشواهد الربوبيّة حيث قال رضي الله عنه في الشواهد: قالت الحكماء المشاؤون، إذا قلنا: سواد أشد من سواد آخر؛ فالمعنى أنّ أحدهما في خصوص فرديته، بحيث يكون له كمالية على الآخر في المعنى المشترك، لا أنّ المعنى المشترك من حيث معناه يكون متفاوتاً، فالتفاوت عندهم يرجع إلى الفصول.

وأمّا تفصيل مباحث التشكيك مستقصى، فقد أوردناه في الأسفار ورجحنا هناك جانب **القول بالأشدية بحسب الماهية والمعنى، وهاهنا نقول هذا التفاوت، كالتفاوت بالأقدمية يرجع إلى أنحاء الوجودات**؛ فللوجود أطوار مختلفة في نفسه والمعاني لأطواره...، المعاني الكلّية لا تقبل الأشد والأضعف، سواء كانت ذاتيات أو عوارض، سوى الوجود فإنّه بذاته ممّا يتفاوت كمالاً ونقصاً، وتقدماً وتأخراً، وافتقاراً وغنىً؛ لأنّه بذاته متعين؛ فهو بذاته متقدم وتقدم، ومتأخر وتأخر، كما أنّه بذاته كامل وكمال، وفاضل وفضيلة، وعدمه نقص وناقص بذاته وشر وشرير[٣].اهـ.

لا يسعنا البسط لكن بعض المشائين وإن كانوا قائلين بأصالة الوجود، إلاّ أنّهم قائلون بأنّ حقائق الموجودات خارجاً متباينة تبايناً تامّاً في آثارها الخارجيّة؛ فآثار الحقيقة الإنسانيّة وهي درك الكليّات تباين آثارالجسميّة!!.

قلنا: يلزم من هذا محال جليّ، وهو أن يكون مفهوم الوجود، وهو معنى واحد فارد بمعنى الشيئيّة وطرد العدم، منتزع عن مصاديقه الخارجيّة، بما هي متباينة ذاتاً، والمحال فيه جليٌّ للغاية.

---

(١) الأسفار ١: ٣٥. دار إحياء التراث العربي، بيروت . الطبعة الثالثة سنة: ١٩٨١م.

(٢) الماهيّة بالمعنى الأعم لا الأخص، ضرورة أنّ الوجود لا جنس له ولا فصل.

(٣) الشواهد الربوبيّة (ت: جلال الدين اشتياني وحواشي السبزواري): ١٣٥.طبع دانشكاه مشهد.

عويصة المعاد الجسماني والحركة الجوهريّة!!

قال الشيرازي رضي الله عنه: الوجود ممّا يشتد ويضعف، ويكمل وينقص، **والشخص هو هو**، ألا ترى أنّ الإنسان من مبدء كونه جنيناً، بل نطفة إلى غاية كونه عاقلاً ومعقولاً، جرت عليه الأطوار، وتبدلت عليه النشآت، مع بقاء **نحو وجوده وشخصيته**[1].

قلنا: يمتنع تعقل المعاد الجسماني، إلاّ على حركة الجوهر وتغيّر الذات، وإلاّ على البدن المبهم في آنات الزمان؛ فإنّ لزيد في عالم الدنيا، بدناً مبهماً[2]، غير مرئي، محفوظ في هيئته العنصريّة، من الصغر إلى الشباب إلى الكهولة حتى الموت؛ لما مرّ من أنّه لا وجود في هذه النشأة التدريجيّة السيّالة، لبدن بعينه، وهيئة بعينها، في زمان مقتطع من آنات الزمان السيّالة، يحشر به الإنسان؛ إذ افتراضه مجرد اعتبار ذهني وتحليل عقلي.

المتكلمون في مسألة المعاد الجسماني، ذكروا من الخبط والخلط، ما تضحك منه الثكلى؛ سيما شبهة الآكل والمأكول التي لا تدل إلاّ على سذاجة قائلها، وقلّة بضاعته في المنقول فضلاً عن المعقول، فزبدة ما قالوه أنّ المعاد الجسماني يتعلّق بهذا البدن العنصري المحكوم بالزمان الدنيوي، وعوده في الآخرة ممتنع؛ للخلف واجتماع النقيضين.

مع أنّ بدن الإنسان الذي تعلّقت به النفس في هذه النشأة على الدوام، ليس هو خصوص بدنه المتعيّن له في الصغر، أو خصوص بدنه المتعيّن له في الشباب، أو خصوص بدنه الذي تعيّن له في الكهولة، وإنّما هو بدن واحد اتصالي دائم مبهم سيّال في كلّ آنات الزمان، لا تخضع وحدته لتصرّماته الزمانيّة التدريجيّة .

---

(١) الأسفار ٣: ٣٢٤. دار إحياء التراث العربي، بيروت . الطبعة الثالثة سنة: ١٩٨١م.

(٢) البدن المبهم هو البدن الحيواني لزيد مثلاً، المحفوظ في وحدة واحدة من صغره إلى موته، وهذا لا يمكن تعيينه بآن واحد من آنات الزمات التدريجيّة المتصّلة، للزوم أن يكون البدن في سنة معيّنة غيره في السنة التي تليها، مع أنّه واحد في كل آنات الزمان أياماً وشهوراً وسنيناً ؛ يدل عليه صلوح عقوبة زيد في المشيب على ما جناه في الشباب، ضرورةً وإجماعاً وقولاً واحداً.

فلا ريب في أنّ هذا البدن المبهم؛ لتنزهه عن قيود الزمان والمكان، لا تعيّن له بزمان معيّن في هذه النشأة العنصريّة الزمانيّة السيّالة الفانية، فيلزم أن يكون له تعيّن بحواس أخرى ملكوتيّة في نشأة أخرى لا زمانيّة، وأظنّ أنا القاصر أنّ هذا البدن الدنيوي اللازماني المبهم، هو عين البدن البرزخي المثالي الملكوتي، والذي هو عين هذا البدن الدنيوي شرط تنزهه عن التقيّد الزماني بصغر أو شباب أو كهولة.

وقد تقول: كيف إذن يتغيّر جوهرياً بتجسّم الأعمال مع أنّه لازماني؟!.

قلنا: ما ذكرناه من تنزّه البدن الأخروي عن التقيّد بالزمان والمكان الطبيعيين وأنّه مبهم من هذه الجهة، لا ينافي تغيّره الجوهري المنزه عن التقيد بالزمان والمكان الطبيعيين، من حيث هو مفاض عن عالم الملكوت المنزه عنهما، فاستوعب جيّداً.

بهذا يرتفع كلّ إشكال يخطر على البال في مسألة المعاد الجسماني؛ إذ ليس المحشور هو البدن العنصري الفاني المتعيّن بهذه الصورة أو تلك، في هذا الآن من الزمان أو ذاك، وإلاّ لزم الترجيح بلا مرجّح، وإنّما هو عين البدن الدنيوي، لكن على نحو الإبهام؛ غاية الأمر أنّ نسبة البدن الدنيوي إليه كنسبة السمنة إلى الرشاقة في عين البدن الواحد.

ولا نعني بالابهام، إلّا امتناع إدراك بدن زيد اللازماني، المستور ببدنه الزماني العارض عليه، بالحواس الدنيويّة؛ بداهة أنّ غير الزماني يمتنع إدراكه بالزماني؛ لتنتفي شبهة الآكل والمأكول من رأس(١).

قال الشيرازي: فالعبرة في حشر بدن الإنسان، بقاؤه بعينه من حيث صورته وذاته، **مع مادة مبهمة، لا من حيث مادته المعينة؛ لتبدّلها في كل حين**(٢)، فكما أنّ جهة الوحدة والتشخص في بدن شخص واحد، من حد الصبا إلى حد الشيخوخة، مع تبدل كثير من الصفات، بل كثير من الأعضاء والآلات، هي النفس، ومرتبة مبهمة من المادة غاية الإبهام، ولهذا لا يقال لمن جنى في الشباب وعوقب في المشيب: إنّه غير الجاني؛

---

(١) فأنياب السباع الحسيّة يمتنع أن تأكل البدن المثالي؛ لامتناع تأثير الطبيعي بالملكوتي باتفاق الحكماء.

(٢) قوله: (مادة مبهمة، لا من حيث...) لتنزهها عن التعيّن والتقيّد بالزمان تماماً.

فكذلك جهة الوحدة في البدن الدنياوي والبدن الأخروي، هي النفس وضرب من المادة المبهمة؛ فلذلك تثاب النفس وتعاقب باللذات والآلام لأجل ما صدر عنها من الأعمال والأفعال البدنية، بهذه الجوارح والأعضاء، مع تبديلها في الآخرة إلى نوع آخر(١).

والذي يؤيد ما ذكرناه من تبدل الأبدان، ما ورد في صفة أهل الجنّة أنّهم جرد مرد، أبناء ثلاثين سنة، وأنّ أوّل زمرة يدخلون الجنة على صورة القمر ليلة البدر، ثمّ الذين يلونهم كأشد كوكب دري في السماء إضاءة، وفي صفة أهل النّار أنّ ضرس الكافر يوم القيامة مثل أحد...، وفي رواية أنّ غلظ جلد الكافر اثنان وأربعون ذراعاً، وأنّ مجلسه في جهنم ما بين مكة والمدينة، وفي رواية أخرى: أنّ الكافر يسحب لسانه الفرسخ والفرسخين، يتوطأه الناس إلى غير ذلك، من أوصاف الفريقين في الآخرة(٢).اهـ.

قال الشيرازي رضي الله عنه أيضاً: **كلّ إنسان إنّما يكون بنفسه لا ببدنه، وإنّ البدن المعتبر فيه، أمر مبهم، لا تحصّل له إلاّ بنفسه**(٣)، وليس له من هذه الحيثية تعيّن(٤)، **ولا ذات ثابتة**(٥)، ولا يلزم من كون بدن زيد مثلاً محشوراً، أن يكون الجسم الذي منه صار مأكولاً لسبع، أو إنسان آخر، محشوراً(٦)، بل كلّما يتعلق به نفسه(٧)، هو بعينه بدنه .

---

(١) هذا موجز شديد لمعنى تجسّم الأعمال؛ فالبدن الأخري المبهم، المنحجب في فضلته الدنيويّة، قد يتبدّل إلى بدن قردي أو نوري، تبعاً لتغير النفس جوهرياً إلى نفس قرديّة أو نوريّة .

(٢) الأسفار ٩: ٣٢. دار إحياء التراث العربي، بيروت . الطبعة الثالثة سنة: ١٩٨١م.

(٣) أي: بروحه، وقد ثبت أنّ كلّ نفس قبل عالم الدنيا وبعدها وفيها، متعلّقة ببدن ملكوتي، يسانخها جوهرياً حسب ملكاتها، خيراً أو شرّاً، مفاض عليها من عالم الملكوت؛ نسبتها إليه نسبة الفاعل للفعل، كما هو صريح أخبار الطينة قبل خلق الدنيا .

(٤) ليس له تعيّن بالصغر أو بالشباب أو بالكهولة، لأنّه مبهم؛ لتنزهه عن الزمان التدريجي السيال.

(٥) فلا ثبات لبدنه في الصغر أو الشباب أو الكهولة؛ بداهة أنّ الزمان كمٌ متصل تدريجيّ سيّال .

(٦) إذ المحشور هو البدن الثابت المبهم، غير الزماني، وهو ملكوتي من نشأة أخرى، لا يدرك بالحواس العنصريّة، ولا يقضم بأنياب السباع الدنيويّة، والبدن المأكول فضلته؛ كجلد الحية.

(٧) فإن كانت النفس خيّرة، فبدنها الأخروي نوري، وإلاّ تعلّقت (=تمثّلت) ببدن جهنمي ظلماتي.

الحقّ، لا عبرة بخصوصية البدن وتشخصه[١]...، المعتبر في الشخص المحشور، جسمية ما، أيّة جسمية كانت[٢]، وأنّ البدن الأخروي ينشأ من النفس بحسب صفاتها[٣]، صفاتها[٣]، لا أنّ النفس يحدث من المادة[٤]، بحسب هيئاتها واستعداداتها، كما في الدنيا[٥].

الدنيا[٥].

وقال رضي الله عنه أيضاً: فالأجساد في الآخرة، وفي عالم الخيال، عين الأرواح، وهذا معنى **تجسد المعاني وتجسد الأرواح**[٦]، وهي لا تكون إلاّ في ذلك العالم، وأمّا في هذا هذا العالم فالأرواح تتعلق بهذه الأجساد، لا أنّها تتجسد، **وكذلك الأجساد في الآخرة تتروحن**، وفي الدنيا لا تكون كذلك[٧].

وقال: قال فيثاغورس: سيظهر لك من كلّ حركة فكرية أو قولية أو عملية، صورة روحانية وجسمانية؛ فإن كانت الحركة غضبية أو شهوية صارت مادة لشيطان يؤذيك في حياتك، ويحجبك عن ملاقاة النور بعد وفاتك، وإن كانت الحركة عقلية صارت ملكاً، تلتذ بمنادمته في دنياك، وتهتدي به في أخراك، إلى جوار الله ودار كرامته[٨].

كرامته[٨].

---

(١) لما اتّضح من أنّ البدن الدنيوي المتشخّص بالزمان، متصرّم متغيّرٌ سيّال، وأمّا المحشور، يوم القيامة، فهو المبهم المنزه عن الخضوع لتصرّم الزمان وأنياب السباع والمكان، لا يدرك بحواس الدنيا.

(٢) أي المبهمة المنزهة عن التقيّد بالزمان والمكان الطبيعيين، ولازمه امتناع إدراكها بحواس الدنيا.

(٣) موجز شديد لمعنى تجسّم الأعمال؛ فإنّ البدن الأخروي المحشور هو ظل ورقيقة للنفس المتغيّرة جوهريّاً نتيجة انفعالها بأخلاقها وملكاتها الراسخة، أو صفاتها الجوهريّة ما شئت فعبّر.

(٤) موجز شديد لمعنى أنّ النفس جسمانيّة الحدوث في هذه النشأة، وتجسّم الأعمال ليس كذلك.

(٥) الأسفار ٩: ٢٠٠. دار إحياء التراث العربي، بيروت . الطبعة الثالثة سنة: ١٩٨١م.

(٦) هذا معنى تجسّم الأعمال، وإنّما صنفنا هذا الكتاب لبيان هذا المعنى ؛ إذ لا يعني تجسّم الأعمال أو تجسدها أو تمثلها، ماشئت فعبر، إلاّ تجسد الأرواح والمعاني أو تجلبب النفوس ما شئت فعبّر.

(٧) الأسفار ٩: ٣٣٨. دار إحياء التراث العربي، بيروت . الطبعة الثالثة سنة: ١٩٨١م.

(٨) الأسفار ٩: ٢٩٤. دار إحياء التراث العربي، بيروت . الطبعة الثالثة سنة: ١٩٨١م.

الزبدة: بدن الإنسان واحد في النشأتين الملكوتيّة والدنيويّة، غاية الأمر أنّ له فضلة اقتضاها الوجود الدنيوي:

فالأول: البدن الزماني (الفضلة والقشر).

وهو البدن المتعيّن، المتقيّد بزمان الصغر أو الشباب، وهذا هو البدن العنصري الدنيوي المتبدّل في كلّ آن، وهو فضلة البدن الواحد الأصلي المبهم في كلّ آنات الزمان.

الثاني: البدن اللازماني (البدن الأصلي=المبهم) .

و هو عين الأوّل، لكن على نحو الابهام من جهة الزمان؛ أي: بلا تعيّن وتشخّص بالصغر أو الكبر.

فليس لدينا إلّا بدن واحد لا ثاني له، هو الذي سيحشر يوم الحشر، وفي البرزخ والقيامة، نسبته إلى البدن العنصري، كنسبة الرشاقة إلى البدانة في عين البدن الواحد؛ ولكونه منزهاً عن قيود الزمان والمكان، فإنّه ممتنع الرؤية بالعين الطبيعيّة، كما يمتنع أن تقضمه السباع الدنيويّة؛ لذلك فإنّ شبهة الآكل والمأكول من السالبة بانتفاء الموضوع.

الحاصل: تغيّر البدن الأخروي، من حيث هو جوهر ملكوتي وإفاضة ملكوتيّة دفعيّ ليس تدريجيّاً؛ لتنزه الملكوت عن التقيّد بالزمان، وأمّا من حيث كونه محبوساً في زنزانة الفعل والإنفعال الطبيعيين، فتغيّره تدريجي سيّال، تبعاً لتغيّر النفس خروجاً من القوّة إلى الفعل من حيث تعلقها بالبدن الطبيعي، الذي لا ينافي تغيرها الجوهري الدفعي من حيث كونه إفاضة ملكوتيّة منزهة عن التقيّد بالزمان؛ لما ذكرناه من تنزه عالم الملكوت عن التقيّد بالزمان؛ إذ هو محيط بالزمان والمكان ، فاستوعب جيّداً.

تحقيق عاجل في المعاد الجسماني(=تجسّم الأعمال) !!

لكي تعي جلالة ما نحن فيه، حسبك قول الشيرازي رضي الله عنه: ذهب كثير من الحكماء المتألهين ومشايخ العرفاء في هذه الملة إلى القول بالمعادين جميعاً، **أمّا بيانه بالدليل العقلي فلم أر في كلام أحد إلى الآن**، وقد مرّ البرهان المشرقي والعرشي جميعاً على **أنّ المُعاد في المَعاد، هو بعينه هذا الشخص الإنساني روحاً وجسداً**، بحيث لو يراه أحد في المحشر يقول: هذا فلان الذي كان في الدنيا، **ومن أنكر هذا، فقد أنكر قطباً عظيماً من قطبي الإيمان، وركنا عظيماً من أركانه، فيكون كافراً عقلاً وشرعاً، ولزمه إنكار كثير من النصوص القرآنية**، مثل قوله تعالى :﴿**قالَ مَنْ يُحْيِ الْعِظامَ وَهِيَ رَمِيمٌ قُلْ يُحْيِيهَا الَّذِي أَنْشَأَها أَوَّلَ مَرَّةٍ**﴾ وقوله تعالى ﴿**أَإِذا مِتْنا وَكُنَّا تُراباً وَعِظاماً أَإِنَّا لَمَبْعُوثُونَ أَوَآباؤُنَا الْأَوَّلُونَ قُلْ إِنَّ الْأَوَّلِينَ وَالْآخِرِينَ...هذا نُزُلُهُمْ يَوْمَ الدِّينِ**﴾ وقوله تعالى :﴿**أَيَحْسَبُ الْإِنْسانُ أَلَّنْ نَجْمَعَ عِظامَهُ بَلى قادِرِينَ عَلى أَنْ نُسَوِّيَ بَنانَهُ**﴾ إلى غير ذلك من النصوص القاطعة على أنّ المحشور يوم الآخرة، هو الشخص بجميع أجزائه وأعضائه[1].اهـ.

وقال رضي الله عنه أيضاً: **باب الوصول إلى معرفة المعاد الجسماني مسدود، إلاّ على من سلك منهجنا، وذهب في طريقتنا**[2]، وهو طريق أهل الله والراسخين في العلم والإيمان، الجامعين بين الكشف والبرهان، المقتبسين نور الحكمة من مشكاة النبوة، والله ذو الفضل العظيم[3].

وقال رضي الله عنه أيضاً: جميع الصور الجسمية الموجودة في عالم الآخرة، حاصلة من ملكات النفوس، أخلاقها الحسنة والقبيحة، واعتقاداتها ونياتها الصحيحة والفاسدة، الراسخة فيها من تكرار الأعمال والأفعال في الدنيا؛ فصارت الأعمال مبادي

---

(١) مفاتيح الغيب: ٦٠٥. مؤسسة الأبحاث الثقافية، طهران، الطبعة الأولى ١٤٠٤هـ.

(٢) الأسفار ٩: ٢١١. دار إحياء التراث العربي، بيروت . الطبعة الثالثة سنة: ١٩٨١م.

(٣) الأسفار ٩: ٢١١. دار إحياء التراث العربي، بيروت . الطبعة الثالثة سنة: ١٩٨١م.

للأخلاق في الدنيا، فتصير النفوس بهيئاتها مبادىء الأجسام في الآخرة، **وأمّا مادّة تكون الأجساد وتجسم الأعمال وتصور النيات في الآخرة، فليست إلاّ النفس الإنسانية**، وكما أنّ الهيولى هنا، مادة تكون الأجسام والصور المقدارية، وهي لا مقدار لها في ذاتها، **فكذلك النفس الآدمية مادة تكوّن الموجودات المقدرة المصورة في الأخروية**، وهي في ذاتها أمر روحاني لا مقدار لها[1].

قلت: عجز الحكماء قبل صدر الشيرازي عن إثبات المعاد الجسماني عقلاً، عجزاً واضحاً فيما اتّضح ويتّضح؛ ضرورة امتناعه إلاّ على القول بحركة النفس الجوهريّة الدائرة مدار البدن المبهم المنزه عن التقيّد بالزمان والمكان، وقد اتّضح أنّ المعاد الجسماني هو عين تجسّم الأعمال، على ما مضى من البرهان والاستدلال؛ فقوله الشريف: (**وأمّا مادّة تكون الأجساد وتجسم الأعمال**) ظاهرٌ بأنّ المعاد الجسماني هو عين تجسّم الأعمال.

قال صدر المتألهين رضي الله عنه أيضاً: ذهب جمهور الفلاسفة وأتباع المشائيين إلى أنّه روحاني، أي: عقلي فقط[2]؛ لأنّ البدن ينعدم بصوره وأعراضه؛ لقطع تعلق النفس عنها، فلا يعاد بشخصه تارة أخرى؛ إذ المعدوم لا يعاد[3]، والنفس جوهر مجرد باق، لا سبيل إليه للفناء؛ فتعود إلى عالم المفارقات؛ لقطع التعلقات، بالموت الطبيعي.

وذهب كثير من أكابر الحكماء، ومشايخ العرفاء، وجماعة من المتكلمين؛ كحجة الإسلام الغزالي والكعبي والحليمي والراغب الإصفهاني، وكثير من أصحابنا الإمامية؛ كالشيخ المفيد وأبي جعفر الطوسي والسيد المرتضى والعلامة الحلي والمحقق الطوسي

---

(١) العرشيّة (عبد الجواد الحسيني): ٢٠٣. دار المعارف الحكميّة . الطبعة الأولى ٢٠١٦م.

(٢) لأنّ العالم عندهم إمّا حسّي مادي، وإمّا عقلي مجرّد، لا ثالث لهما؛ وأبرز أدلتهم على ذلك، عدا مزعمة امتناع إعادة المعدوم بعينه، أنّ العالم الجسماني، خروج من القوة إلى الفعل، وعالم الآخرة منزه عن ذلك، وقد عرفت ممّا ذكرناه آنفاً بطلانه؛ إذ لا مانع عقلاً من ماديّة الآخرة بمعنى الارتقاء من الفعليّة إلى ما هو أشدّ فعليّة، وأمّا شرعاً فالأخبار في جسمانيّته قطعيّة بل ضروريّة.

(٣) امتناع عود المعدوم بعينه تام، يلزم أن يكون معلوماً ضرورةً، لكنّك عرفت أنّ هذا المعدوم الممتنع عوده، هو فضلة البدن لا عين البدن المبهم؛ فعين البدن المبهم، منزه عن الزمان، غير معدوم.

رضوان الله تعالى عليهم أجمعين، **إلى القول بالمعادين...**، ثمّ إنّ هؤلاء القائلين بالمعادين جميعاً اختلفت كلماتهم في أنّ المعاد هو هذا البدن بعينه أو مثله؟!(١).

قلنا: قوله الشريف: (**المعاد هو هذا البدن بعينه، أو مثله**) قولان لأهل الإسلام قبل الشيرازي، كلاهما ممتنع باطل؛ أمّا الأوّل وهو عود البدن الدنيوي بعينه، فممتنع لاجتماع النقيضين الدنيوي واللادنيوي كما عرفت. وأمّا مثله، فممتنع أيضاً؛ للزوم وقوع الثواب والعقاب على بدن آخر، وهذا عين التناسخ الباطل.

والصحيح أنّ المعاد هو عين البدن الدنيوي اللازماني المبهم، الذي لا يدرك بحواس الدنيا، الذي هو رقيقة لحقيقة النفس المتغيّرة جوهريّاً بالطاعة أو المعصية.

قال الخواجة نصير الدين الطوسي(٦٧٢هـ) رضي الله عنه في التجريد: (**ولا تجب إعادة فواضل المكلف**).

قال العلامّة الحلّي (٧٢٦هـ) في الكشف شارحاً: ذهب الأوائل إلى نفي المعاد الجسماني، وأطبق الملّيّون عليه...، واختلف النّاس في المكلف(٢) ما هو على مذاهب؟!. عرفت منها: قول من يعتقد أنّ **المكلّف هو النفس المجردة**، وهو مذهب الأوائل والنصارى والتناسخية والغزالي والحليمي والراغب من الأشاعرة وابن الهيصم من الكرامية، **وجماعة من الإمامية**(٣)، والصوفية.

ومنها: قول جماعة من المحققين، أنّ المكلّف هو: أجزاء أصليّة في هذا البدن(٤)، لا يتطرق إليها الزيادة والنقصان، وإنّما تقعان في أجزاء المضافة إليها.

---

(١) الأسفار ٩: ٢٩٤. دار إحياء التراث العربي، بيروت . الطبعة الثالثة سنة: ١٩٨١م.

(٢) أي: الذي توجه إليه الأمر والنهي، وتعلّق به العقاب أوالثواب، أهو النفس أم البدن؟!.

(٣) معنى ذلك أنّ الجماعة المقابلة من الإماميّة رضي الله عنهم جميعاً، إما قائلون بالعكس، وإمّا لا يعرف لهم قول في المسألة، وعلى كلا التقديرين، لا يوجد إجماع في المسألة .

(٤) فالذي سيعاقب أو يثاب هو الأجزاء الأصليّة للبدن، بناءً على نفي تجرّد النفس الناطقة ذاتاً.

إذا عرفت هذا فنقول: الواجب في المعاد هو: **إعادة تلك الأجزاء الأصلية، أو النفس المجردة مع الأجزاء الأصلية**، أمّا الأجسام المتصلة بتلك الأجزاء فلا تجب إعادتها بعينها(١).

قلت: التردد في قوله الشريف: (**إعادة تلك الأجزاء الأصلية، أو النفس المجردة مع الأجزاء الأصلية**) ركيك للغاية؛ لامتناع وجود بدن بلا نفس، سواء أكان البدن أصليّاً أو فضلة؛ لما ثبت في الحكمة من امتناع وجود عالم الأجسام إلاّ تبعاً لوجود عالم النفوس، بل إنّ عالم الأجسام برمته شأن من شؤون عالم النفس.

وقول الطوسي رضي الله عنه: (**ولا تجب إعادة فواضل المكلف**) تام للغاية.

قال السيوري الحلي رضي الله عنه في الأنوار: والمحققون من المتكلمين قالوا: أجزاء أصليّة في البدن باقية من أول العمر إلى آخره، لا يتطرق إليها الزيادة والنقصان، وهو الأقرب(٢).

قلت: قوله الشريف: (باقية من أول العمر إلى آخره، لا يتطرق إليها الزيادة والنقصان) حقٌّ لا ريب فيه، وهو ما عنيناه باللازماني؛ أي: المنزه عن التقيّد بالزمان والمكان الدنيويين، أو: المنزه عن الخروج التدريجي السيال من القوّة إلى الفعل.

لكن مع كلّ هذا فالسيوري الحلّي رضوان الله عليه لم يُقم أيّ برهان، وإنّما هو استقراب لا غير، تابع فيه الرازي؛ فهو ألصق بالدعوى التبرعيّة منها إلى الدليل التام .

قال سيف الدين الآمدي (٦٣١هـ): كلّ شخص يشتمل على أجزاء أصلية بها قوامه، ولا يتصور عليها التبدّل والتغير فيه(٣).

---

(١) كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد: ٣٨٠. مؤسسة الأعلمي، بيروت.

(٢) الأنوار الجلاليّة في شرح الفصول النصيريّة (ت: علي حاجي آبادي وعباس جلالي نيا): ١٧٦. قسم الفقه في مجمع البحوث الإسلاميّة .

(٣)أبكار الأفكار (أحمد المهدي) ٤: ٢٧٢. مطبعة دار الكتب والآثار القوميّة، القاهرة. طبعة ثانية ٢٠٠٤م.

وقال الإمام عبد الرحمن بن أحمد العضد الإيجي(٧٥٦هـ): المعاد إنّما هو الأجزاء الأصلية، وهي الباقية من أول العمر إلى آخره، لا جميع الأجزاء...؛ فإنّا نعلم أنّ الإنسان باق مدة عمره، وأجزاء الغذاء تتوارد عليه وتزول عنه[١].اهـ.

وقال الإمام مسعود بن عمر التفتازاني الشافعي(٧٩٣هـ): نعني بالحشر إعادة الأجزاء الأصلية الباقية من أول العمر إلى آخره لا الحاصلة بالتغذية؛ فالمعاد من كلّ من الآكل والمأكول الأجزاء الأصلية، الحاصلة في أول الفطرة من غير لزوم فساد[٢].

قال الرازي(٦٠٦هـ) في أربعينه: وأمّا الذين قالوا: الإنسان ليس هو هذا الهيكل[٣] - **وهذا هو الأقرب** - فقد احتجوا عليه بوجهين:

أحدهما: إنّ الانسان شيء واحد باق من أول عمره إلى آخر عمره، وهذا الهيكل غير باق من أول العمل إلى آخره؛ فالإنسان شيء مغاير لهذا الهيكل[٤] .

والثاني: أنّ الانسان قد يكون عالماً بذاته المخصوصة، حال ما يكون غافلاً عن جميع أجزائه الظاهرة والباطنة، والمعلوم مغاير لما ليس بمعلوم .

وإذا ثبت هذا فنقول: **لم لا يجوز أن يقال: إنّ الشيء الّذي هو الانسان في الحقيقة أجزاء لطيفة سارية في هذا البدن، باقية من أول العمر إلى آخره**[٥]، أمّا لأجل أنّ تلك

---

(١) المواقف(ت: عبد الرحمن عميرة) ٣: ٤٧٤ . دار الجيل، بيروت. الطبعة الأولى ١٩٩٧م.

(٢) شرح المقاصد ٢: ٢١٣ . دار المعارف النعمانيّة ، باكستان. الطبعة الأولى ١٩٨١م.

(٣) ذكرنا كثيراً في هذا الكتاب أنّ المعاد الجسماني لا يتعلّق ببدن الإنسان المقيّد بالصغر أو الشباب أو الكهولة، أو بأي آن من آنات الزمان الدنيوي ؛ وإنّما ببدن لطيف مبهم منزه عن التقيّد بالزمان، مستور داخل فضلة هي بدنه الدنيوي، نسبته إليه كنسبة الرشيق للبدين في البدن الواحد، لا تؤثر فيه تقلبات الزمان من الصغر إلى الكهولة، لا يرى إلاّ بالحواس الملكوتيّة، وهو الذي يتعلق به نعيم القبر وعذابه.

(٤) بدن الإنسان المعاد في البرزخ والقيامة، هو عين هذا البدن الدنيوي، وإنّما يتغايران في أنّ الثاني كالسمنة الزائدة بالنسبة إلى البدن الأصلي، مبهم غير مقيّد بصورة زمانيّة، أي: غير مقيّد بالصغر أو الكبر، أو الكهولة، منزه عن التقيّد بأيّ آن من آنات الزمان الدنيوي .

(٥) هذا معنى تنزّه بدن الإنسان المعاد يوم القيامة عن التقيّد بالزمان .

الأجسام اللطيفة مخالفة بالماهية لهذه الأجسام العنصرية الكائنة الفاسدة المتحللة، وتلك الأجسام حية لذواتها مضيئة شفافة، فلا جرم كانت مصونة عن التبدل والتحلل(١)، وإمّا لأنّها وان كانت مساوية لهذه الأجسام العنصرية في الماهية، الاّ أنّ الفاعل المختار صانها عن التغير والانحلال بقدرته، وجعلها باقية دائمة من أوّل العمر إلى آخره(٢).

ثمّ عند الموت تنفصل تلك الأجزاء الجسمانية التي هي الانسان، وتبقى على حالتها حية مدركة عاقلة فاهمة، وتتخلّص إمّا إلى منازل السعداء، كما قال الله تعالى: ﴿وَلا تَحْسَبَنَّ الَّذِينَ قُتِلُوا فِي سَبِيلِ اللهِ أَمْواتاً، بَلْ أَحْياءٌ عِنْدَ رَبِّهِمْ يُرْزَقُونَ﴾(٣) وإمّا إلى منازل الأشقياء، كما قال الله تعالى: ﴿النَّارُ يُعْرَضُونَ عَلَيْها غُدُوًّا وَعَشِيًّا﴾(٤) ثمّ إنّه تعالى يضم يوم القيامة إلى هذه الأجزاء الأصلية التي هي الإنسان في الحقيقة، أجزاء أخر زائدة كما فعل ذلك في الدنيا(٥)، ويوصل الثواب والعقاب إليه، وعلى هذا التقدير لا يبقى يبقى في المعاد الجسماني شبهة واشكال أصلاً البتة.

وعلى هذا التقدير، **يكون المثاب والمعاقب في القيامة، عين من كان مطيعاً وعاصياً في الدنيا**، وهذا على القول بأنّ الإنسان جسم مخصوص، سار في هذا البدن، وأمّا على قول

---

(١) فحقيقة أبدان البرزخ والآخرة أنّها: (مصونة عن التبدل والتحلل) وهو تعبير آخر لقولنا: إنّها منزّهة عن التقيّد بالزمان؛ إذ كلّ زماني هالك فاسد متلاش، بخلاف اللازماني=الملكوتي.

(٢) الصحيح، لأنّها مثاليّة من عالم الملكوت، منزهة عن الزمان، لا يطرأ عليها فناء أو عدم.

(٣) ﴿يرزقون﴾ بنعيم الجنة في البرزخ، وهو ممتنع إلاّ ببدن، وليس هو البدن الدنيوي؛ لأنه هامد في القبر، فتعيّن أن يكون غيره، وهو بدن المثال البرزخي، الذي هو عين هذا البدن الهامد سوى تنزهه عن خصائص الفناء، فالنسبة بينهما كالهزال والسمنة في عين البدن الواحد.

(٤) العذاب بالنار في البرزخ ممتنع إلاّ ببدن، وليس هو الزماني المقبور، وإنّما هو المثالي.

(٥) هذا خبط في خلط من الرازي؛ فالله تعالى جعل لكل إنسان بدن ملكوتي قبل خلق الدنيا، في عالم الذر: ﴿أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَى﴾ وهو عالم جسماني، وقد مرّت الأخبار القطعيّة في ذلك آخر الفصل الأوّل، وأمّا بدنه الدنيوي، فتنزّل عنصري لبدنه الملكوتي، فإذا خلع الإنسان بدنه العنصري بالموت، بقي معه الملكوتي ليتعلق به النعيم أو العذاب.

من يقول: الانسان عبارة عن جوهر مجرد عن الحجمية والمقدار، فالقول فيه أيضاً هكذا، فظهر أنّ على هذا التلخيص، لا تبقى شبهة البتة، في صحة القول بالمعاد الجسماني[1].اهـ.

قلت: ما قاله الرازي وإن كان مليحاً في الجملة، لكنّه لا يخلو من خبط وخلط، لا يستقيم إلاّ على تنزه البدن الأصلي عن التقيد بالزمان والمكان والطبيعة الفانية.

وقال التفتازاني أيضاً: العبرة في ذلك بالإدراك، وإنّما هو للروح ولو بواسطة الآلات، وهو باق بعينه، وكذا الأجزاء الأصلية من البدن، ولهذا يقال للشخص من الصبا إلى الشيخوخة: إنّه هو بعينه، وإن تبدلت الصور والهيئات، بل كثير من الآلات والأعضاء، ولا يقال لمن جنى في الشباب فعوقب في المشيب: إنّها عقوبة لغير الجاني[2].

قلت: كلّ من قال بالبدن الأصلي، المنزه عن الفساد والتقيّد بالزمان، فهو على حقّ شرعاً، لكنّه وإن كان صحيحاً عقلاً، إلاّ أنّه فيما عرفت أقرب للتبرّع المحض، ما أسهل ردّه ونقضه؛ إذ لا يمكن البرهنة عليه إلّا بقواعد الحكمة المتعالية.

بالجملة: البدن الأصلي ملكوتي من عالم الملكوت، من الجنة أو النار، تعلقت به النفس في عالم الذر قبل خلق الدنيا بألفي عام كما مرّ في الأخبار القطعيّة آخر الفصل الأوّل، وهذا البدن كما هو معلوم ضرورة منزه عن التقيد بالطبيعة والزمان والمكان، مطوي في فضلته الدنيويّة بعد خلق الدنيا.

وهل يتغيّر هذا البدن الملكوتي (الأصلي) ليكون أشرف أو أخس؟!.

قلنا: إنّما صنفنا الكتاب لبيان هذا؛ فإنّ تجسّم الأعمال هو تجسّم النفس ببدن ملكوتي، متغيّر جوهريّاً؛ فإنّ في البدن الملكوتي الإنساني الاستعداد لأن يكون قرداً في التسافل، وملكاً في الارتقاء، تبعاً لتغير النفس الجوهري، نتيجة انفعالها بملكاتها.

---

(١) الأربعين للرازي (ت: أحمد حجازي السقا): ٥٩. مكتبة الكليات الأزهريّة، مصر.

(٢) شرح المقاصد ٢: ٢١٣ . دار المعارف النعمانيّة ، باكستان. الطبعة الأولى ١٩٨١م.

علّة إنكار ابن سينا والحكماء المعاد الجسماني!!

قال صدر المتألهين رضي الله عنه في ردّه: العجب منه كيف غفل، كجمهور الفلاسفة، عن وجود عالم آخر جسماني، فيه أجسام وإشكال أخروية مع أعراضها، كما قررناه، ثمّ كيف حمل الآيات القرآنية الناصة الصريحة في أحوال المعاد الجسماني على الأمور العقلية، مع تصديقه للرسول وإيمانه بما في القرآن[(١)]؟!.

وقال ابن سينا (٤٢٧هـ): وأمّا ما **يصح من أقاويل الحكماء، في رموزهم وألغازهم** هو: أنّ كلّ نفس غير برة؛ فإنّها تنتقل عن بدنها إلى بدن شبيه الطباع بالرذيلة الغالبة عليه، حتى تتخلص من المادة؛ فالذي رذيلته من باب الشهوات ينتقل مثلاً إلى بدن خنزير؛ والذي رذيلته من باب الغضب ينتقل مثلاً إلى بدن سبع، حتى أنّه إن كانت رذيلته من باب المعاملة وهو قصّار[(٢)]، تناسخ في بدن سمك؛ وإنْ كان صياداً تناسخ في بدن النوع الذي يصيده...، **فهذه الأقاويل من الحكماء أمثال ورموز، ضربوها لتكون أقرب إلى فهم العامة**[(٣)].اهـ.

قلت: عجيب والله أن يجعل ابن سينا هذا أمثال ورموز، مع صراحة: **﴿وَجَعَلَ مِنْهُمُ الْقِرَدَةَ وَالْخَنَازِيرَ﴾** و: **﴿قُلْنَا لَهُمْ كُونُوا قِرَدَةً خَاسِئِينَ﴾** على أنّ الحكماء الألهيين لم يقولوا بأنّ النفوس تنتقل إلى أبدان أخرى، وإنّما هي متعلقة بأبدان مثاليّة تسانخها، رقائق وظلال ملكوتيّة لها، نسبتها إليها نسبة الفاعل للفعل، كما اتّضح مراراً وتكراراً.

قال أيضاً: فإذا بطل أن يكون المعاد للبدن وحده، وبطل أن يكون للبدن والنفس جميعاً، وبطل أن يكون للنفس على سبيل التناسخ؛ **فالمعاد إذن للنفس وحدها**[(٤)].اهـ.

---

(١) الأسفار ٩: ٢١٥. دار إحياء التراث العربي، بيروت. الطبعة الثالثة سنة: ١٩٨١م.

(٢) في النسخة اضطراب أشار إليه الاستاذ سليمان دينا في تحقيقه على الرسالة.

(٣) الأضحويّة في المعاد (ت: حسن عاصي): ٩٦ .مطبعة يكتا، إيران.الطبعة الأولى ١٣٨٢.

(٤) الأضحويّة في المعاد (ت: حسن عاصي): ١٢٦ .مطبعة يكتا، إيران.الطبعة الأولى ١٣٨٢.

وقال أيضاً: كمالاتها أفضل من كمالات القوى الحسية؛ لأنّ كمالاتها أن تصير عوالم منزهة عن التغير والتكثر، فيها صورة كلّ موجود، مجرّدة عن المادة؛ فهي عوالم محاذية للعالم العقلي وعلى موازاته؛ إلاّ أنّ بناءها روحاني رباني لطيف مقدس، وبناء العالم جسماني محسوس مشوب بالرداءة، وما بالقوة والعدم كثيف قذر(١).

وقال في معاد إلهيات الشفاء: نحقق هيهنا أحوال الأنفس الإنسانية إذا فارقت أبدانها، وأنّها إلى أية حال ستصير، فنقول: يجب أنّ يعلم أنّ المعاد، منه ما هو منقول من الشرع، **ولا سبيل إلى إثباته إلاّ من طريق الشريعة،** وتصديق خبر النبوة وهو الذي للبدن عند البعث(٢).اهـ.

أمّا عقلاً فيمتنع عند ابن سينا أنْ يعاد الإنسان يوم القيامة بعين جسمه الدنيوي مع كلّ خصائصه الدنيويّة..؛ وقد أخطأ ابن سينا في توهّم هذا دون كلام؛ فليس مقصود كلّ من قال بالمعاد الجسماني، عود جسم الإنسان الدنيوي بعينه، مع كلّ خصائصه الدنيويّة الفانية التي تعني الخروج من القوة إلى الفعل؛ ليلزم الامتناع؟!.

إذ الـمُعَاد في الـمَعَاد، هو أصل الجسم الإنساني، وهو الملكوتي المنزه عن الفناء والفساد والفقدان والخروج من القوة إلى الفعل، كما حال الدنيوي.

بلى هو عينه من حيث هو فضلة له وقشر، نسبته إليه نسبة الرشيق إلى السمين في بدن واحد، وفي هذا أخبار قطعيّة عن أهل البيت عليهم السلام؛ إذ لا امتناع من تعلق النفس بالجسم المثالي، الذي نسبته إلي النفس نسبة الفعل للفاعل، لا القابل إلى المقبول كما في البدن الدنيوي الذي هو قابل مستعدٌ لانضمام النفس إليه على سبيل الخروج من القوّة إلى الفعل..

(١) الأضحويّة في المعاد (ت: حسن عاصي): ١٤٩ .مطبعة يكتا، إيران.الطبعة الأولى ١٣٨٢.

(٢) الشفاء، الإلهيات (ت: الأب قنواتي وسعيد زايد) ٤٢٣ . منشورات مكتبة المرعشي، قم.

إنكار ابن سينا ماديّة النفس!!

قال ابن سينا في الشفاء: ليس في ذات الصورة قوة قبول شيء، إنّما قوّة القبول في القابل للشيء...، النفس لا محالة إن كانت هي الصورة المعقولة، قد صارت غير ذاتها(١).

قال الشيرازي: فقوله: (**ليس في ذات الصورة قوة قبول شيء**)(٢).

قلنا: لا نسلم، بل جهة القبول مضمنة فيها(٣)، تضمّن الفصل في النوع البسيط.

وقوله: (إنّما القبول في القابل للشيء(٤)).

قلنا: أمّا القبول -بمعنى قوة الاستكمال- فالشيء الصوري يمكن اتصافه بالقبول بهذا المعنى(٥)، بالقياس إلى اشتداده في الكمالية.

قوله: (النفس لا محالة إن كانت هي الصورة المعقولة، قد صارت غير ذاتها).

قلنا: لم تصر غير ذاتها بالعدد، بل غيرها بالكمال والنقص، أو بالمعنى والمفهوم، مع بقاء الوجود الذي كان، وقد صار أفضل وأشرف(٦). اهـ.

---

(١) النفس (الفن السادس من طبيعيات الشفاء): ٢٣٧. طبع باريس ١٩٨٨م.

(٢) اتضح أنّ النفس صورة ومادة ؛ فهي صورة تحصص المادة، كما أنّها مادة لتحصيل الصور الملكوتيّة النورية أو الظلمانية، خيراً أو شرّاً، كما في قوله تعالى: ﴿قِرَدَةً خَاسِئِينَ﴾ .

(٣) كما أنّ في المادّة استعداداً تاماً لأن تكون محلاً للصورة، أي: لحلول النفس الناطقة في البدن، فإنّ في الصورة استعداداً لأن تكون حآلة في المادّة؛ ولولا ذلك لما اتحدت ببدن طبيعي في عالم الدنيا..؛ فكما أنّ المادة علّة مادية للصورة، كذلك الصورة فإنّها علّة صوريّة للمادة، فما قاله ابن سينا مصادرة .

(٤) وهو المادة ، أو البدن ، أو المحل القابل لأن تحل فيه الصورة، وأمّا الصورة فليست فيها قوة قابلة، هذا ما زعمه ابن سينا.

(٥) كما في قولته تعالى: ﴿جَاعِلِ الْمَلَائِكَةِ رُسُلًا أُولِي أَجْنِحَةٍ مَثْنَى وَثُلَاثَ وَرُبَاعَ يَزِيدُ فِي الْخَلْقِ مَا يَشَاءُ﴾ فالملائكة جنس واحد، لكن ذواتهم تتفاوت بمراتب العلم اللدني الذي هو عين ذواتهم، وهذا دليل صريحٌ على أنّ ذواتهم الملائكيّة مادة قابلة للاشتداد الجوهري وارتفاع الدرجات بإفاضة العلم اللدني.

(٦) الأسفار ٣: ٣٣١. دار إحياء التراث العربي، بيروت . الطبعة الثالثة سنة: ١٩٨١م.

قوله الشريف: (**لم تصر غير ذاتها بالعدد، بل غيرها بالكمال والنقص**) واضح على القول بأصالة الوجود التشكيكيّة؛ فملائكيّة جعفر الطيّار خارجاً ليست ذاتاً ثانيّة، وإنّما هي عين إنسانيّته، غاية الأمر ارتقت جوهريّاً، على سبيل الخروج من القوة إلى الفعل لتكون ملكاً من الملائكة، ولا مانع من هذا لا عقلاً ولا شرعاً.

وقوله رضي الله عنه: (**أو بالمعنى والمفهوم، مع بقاء الوجود الذي كان، وقد صار أفضل وأشرف**) موجز بارع لإثبات أصالة الوجود التشكيكيّة وأنّ الماهيّة مجرّد اعتبار ذهني وتحليل عقلي؛ هاك موجز البيان وخلاصة البرهان..

فقولنا: جعفرٌ الإنسان ملكٌ من الملائكة ممتنعٌ؛ بداهة أنّ ماهيّة الإنسان تباين ماهيّة الملك تماماً، في حين أنّ الواقع العيني الخارجي يكذّب هذا الامتناع، ويشهد بأنّ نفس جعفر الإنسان أضحى ملكاً من الملائكة بالفعل.

ولا مخرج من هذا إلاّ القول بأنّ الأصيل هو منشأ الآثار الخارجيّة، وهو صحة الحمل والاتحاد في الوجود العيني؛ بداهة أنّ شرط صحّة الحمل هو الاتحاد في الوجود، وأمّا الامتناع فهو تحليل عقلي لا غير، وهذا معنى اعتباريّة الماهيّة وأنّها منتزعة عن الوجود الخارجي، كلّ هذا أوجزه صدر المتألهين في قوله: (**بل غيرها بالمعنى والمفهوم، مع بقاء الوجود الذي كان، وقد صار أفضل**) .

ولا يرد بأنّ حقيقة الإنسان خارجاً غير حقيقة الملك؟!!

لأنه يقال: لا منافاة بين أن يكون جعفرٌ قبل الاستشهاد إنساناً بالفعل وملكاً بالقوّة، وبعد الاستشهاد انعدم نحو وجوده الإنساني الطبيعي، ليرتقي إلى مرتبةِ الملائكيّة بالفعل، فاستوعب إذ لا تعني أصالة الوجود التشكيكيّة إلاّ هذا .

النص على ماديّة الذوات الملائكيّة القدسيّة

لا ريب أنّ عالم الملائكة المقربين، عالم عقلي قدسي نوري، منزه ذاتاً وفعلاً عن ملابسة المادة بنوعيها الطبيعي والملكوتي، ولا ينافي هذا الاشتداد الجوهري في الذوات الملائكيّة صعوداً أو نزولاً، لكن لا على نحو الخروج من القوة إلى الفعل كما في ماديات الدنيا، ولا على نحو الفعليّة الملكوتيّة بالأبدان المثاليّة، كما في ملكوت الآخرة، وإنّما على نحو الفعليّة القدسيّة العقليّة إلى ما هو أقدس منها؟!!.

ممّا يدلّ عليه ما أخرجه الصدوق رضي الله تعالى عنه (٣٨١٢هـ) قال: حدثنا عليّ بن أحمد بن عبد الله البرقي وعلي بن عيسى المجاور في مسجد الكوفة، وأبو جعفر محمد بن موسى البرقي بالري رحمهم الله قالوا: حدثنا محمد بن علي ماجيلويه، عن أحمد بن محمد بن خالد، عن أبيه، عن محمد بن سنان أنّ علي بن موسى الرضا عليه السلام كتب إليه في جواب مسائله وعلة الطواف بالبيت أن الله تبارك وتعالى قال للملائكة: ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً قَالُوا أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ﴾ فردوا على الله تعالى هذا الجواب، فندموا ولاذوا بالعرش، واستغفروا فأحبّ الله عز وجل أن يتعبَّدَ بمِثْلِ ذلك العبادُ، فوضع في السماء الرابعة بيتاً بحذاء العرش يسمّى: الضُّرَاح، ثمّ وضع في السماء الدنيا بيتاً يسمّى: المعمور بحذاء الضراح، ثمّ وضع هذا البيت بحذاء البيت المعمور، ثمّ أمر آدم عليه السلام فطاف به فتاب الله عز وجل عليه، وجرى ذلك في ولده إلى يوم القيامة»[1].

قلت: إسناده صحيح، رجاله ثقات، وابن سنان ثقة على الأظهر الأقوى.

وأخرج الكليني عن علي بن إبراهيم، عن أبيه عن أحمد بن محمد بن أبي نصر وابن محبوب جميعاً، عن المفضل بن صالح، عن محمد بن مروان قال: سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: «إن الله عز وجل لما أمر الملائكة أن يسجدوا لآدم عليه السلام، ردوا عليه فقالوا: ﴿أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ﴾ فغضب عليهم، ثمّ سألوه التوبة،

---

(١) علل الشرائع (ت: صادق بحر العلوم) ٢: ٤٠٦. المكتبة الحيدريّة، النجف.

فأمرهم أن يطوفوا بالضراح، وهو البيت المعمور، ومكثوا يطوفون به سبع سنين ويستغفرون الله عز وجل ممّا قالوا، ثم تاب عليهم من بعد ذلك ورضي عنهم»[1].

قلت: إسناده صحيح على الأظهر ففيه البزنطي وابن محبوب ، وهما من أصحاب الإجماع رضي الله عنهما.

والخبر صريحٌ فصيحٌ أنّ في الذوات الملائكيّة الجبروتيّة القدسيّة (=عالم العقول) نحو قابليّة جوهريّة واستعداد قدسي تجعل من جبرائيل سيد الملائكة، وتجعل ممّن دونه أقل منه رتبة قدسيّة، بل ثمة قابليّة جوهريّة فيها؛ لأن تهبط إلى السماء الرابعة أو السادسة، وهما من الملكوت الجسماني .

مع التنبيه إلى أنّ ردّ الملائكة من عالم الملكوت في السماء الرابعة، إلى عالم القدس في السماء السابعة وما بعدها، لا ينافي عصمتهم عليهم السلام، فليس هو منهم سخط أو اعتراض أو عصيان، وإنّما قالوا ذلك دفاعاً عن حرمة الله تعالى كيما لا يعصى، وهذا وإن كان في نفسه محموداً، لكنّه ينافي التسليم ولو في أدنى مراتبه؛ إذ لا شبهة في أنّه من جنس المكروه أو ترك الأولى.

وبالجملة: فحتى في ذوات الملائكة، التي هي عين الفعليّة القدسيّة النوريّة، المنزهة عن المادة ذاتاً وفعلاً، نحو استعداد قدسي لأن تتفاوت مراتبها الوجوديّة وجواهرها القدسيّة حسب استعداداتها؛ يدلّ عليه قطعاً أنّ جبرائيل وإسرافيل وعزرائيل وميكائيل صلوات الله عليهم، أشرف الملائكة المقربين، وجبرائيل سيّدهم، ومجموعهم أشرف وجوداً قياساً بمن دونهم، مع أنّ الجميع معصومٌ منزه عن النقص.

(١) الكافي (ت: علي غفاري) ١ : ١٨٨ . دار الكتب الإسلاميّة، طهران .

الفصل الثامن

نحو وجود النفس

انحفاظ الماهيّة في الجسمانيّات!!

لا بدّ من تنقيح أمرين ينبغي أن يكونا ضروريّن بل بديهيين، يتوقف عليها فهم المعاد الجسماني وتجسّم الأعمال وعذاب القبر ونعيمه، ونحو ذلك ممّا وقع النزاع فيه، وهما ماهيّة النوع ووجود النوع :

أولهما: إنّ ماهيّة النوع الإنساني، في زيد مثلاً، محفوظة في كلّ أطوار وجوده الثلاثة، طفل شاب كهل، إلى خروج نفسه عن بدنه بالموت...، فكلّ التحولات الحاصلة فيه خارجة عن ماهيته، وإنّما هي عوارض وأعراض؛ كالكفر والإيمان والسمنة، والهرم، والشيب، وتجعد الجلد ونحوها. ويلزم التنبيه إلى أنّ هذا آخر قولي صدر المتألهين، وهو انحفاظ الماهيّة، أو عدم التشكيك في الماهية.

ثانيهما: هل أنّ حقيقة الإنسان في الحكمة الصدرائيّة خارجاً، هو الحيوان الناطق كما قال المشهور منهم ابن سينا، أم هو وجودٌ أعمق من ذلك؟!.

مضى وسيأتي أنّ حقيقة الإنسان الصدرائي خارجاً، أي: في عالم التشخص والعينيّة هو: النوع الإنسان الذي فيه القابليّة الجوهريّة لأن يكون أيّ نوع، ملكاً في الارتقاء، وقرداً في الخسّة والتسافل.

هذا هو معيار أنّ الوجود أصيل وأنّ الماهيّة مجرّد اعتبار؛ بداهة أنّ الأصيل باتفاق الحكماء والمتكلمين أجمعين: ما كان منشأً للآثار واقعاً وخارجاً، وفيما نحن فيه فإنّ الإنسان واقعاً وخارجاً عنده القابليّة لأن يكون ملكاً في الارتقاء وقرداً في التسافل، وهذا ماحصل بالفعل مع جعفر الطيّار، ومع أصحاب السبت.

وأمّا بناءً على أصالة الماهيّة المتحالفة مع الاشتراك اللفظي، فهذا ممتنع؛ بداهة أنّ ماهيّة الإنسان تباين ماهيّة الملك تماماً، ولا مخرج من هذا إلاّ القول بأنّ الماهيّة مجرد اعتبار ذهني وتحليل عقلي منتزع من مرتبة من مراتب الخارج العيني، لا كلّ المراتب..

قال الشيرازي في بيان الأمر الأوّل: إنّ الجوهر الذي وقع فيه الحركة الاشتدادية[١]، نوعه باق في وسط الاشتداد[٢]، لكن قد تغير وجوده[٣]، وتبدلت صورته الخارجية[٤]، بتبدل طور من الوجود[٥]، بطور آخر أشد أو أضعف، وليس يمنع تبدل أنحاء الوجود، انحفاظ الماهية، والمعنى المشترك فيه الذاتي[٦]...[٧].

الزبدة : الإنسان على معنيين :

الأول : الإنسان الماهوي.

وهذا محفوظ في كل أطوار الإنسان، حتى مع التغيّر الجوهري الحاصل فيه؛ ضرورة أنّ الإنسان حيوان ناطق، سواء أكان مؤمناً أم كان كافراً، من أهل الجنّة أم من أهل النّار، وهو قول الشيرازي: (وليس يمنع تبدل أنحاء الوجود، **انحفاظ الماهية**).

الثاني: الإنسان الوجودي.

أي حقيقة الإنسان خارجاً، وهذا متغير جوهريّاً خارجاً؛ فالمؤمن أشدّ وأشرف وجوداً من الكافر الذي هو أخسّ وجوداً، وقد مضى أنّ الأشرفيّة والأخسيّة يعنيان كثرة الحجب الماديّة أو عدمها؛ فمردّ أشرفيّة عالم العقل على غيره، إلى تنزهه عن المادة.

---

(١) وهي الحركة الذاتيّة الجوهريّة ؛ كالإنسان الجاهل الكافر الشاب، الذي أصبح كهلاً مؤمناً فقيهاً عارفاً ؛ فهذا اشتداد جوهري في وجود الإنسان.

(٢) فهذا باق على نوعه الإنسانيّ، أي أنّ الماهيّة محفوظة.

(٣) أطوار وجوده، من جنين إلى طفل إلى شاب إلى كهل، ومن كافر إلى مؤمن مثلاً.

(٤) المقصود بالصورة هيهنا هيئته الخارجيّة، من طفل إلى شاب إلى شيخ .

(٥) بناءً على أصالة الوجود التشكيكيّة، المبتنية على أنّ معنى الوجود واحد في كلّ الأطوار.

(٦) فإنسانيّة زيد وذاتياته (حيوان ناطق) منحفظة في كل أطوار وجوده الثلاث، الشديدة والضعيفة شابّاً وكهلاً، لكن هذا الانحفاظ لا ينافي اشتداد ناطقيته جوهريّاً ليكون أشد إيماناً وعلماً ونوراً مثلاً .

(٧) الشواهد الربوبيّة (تحقيق: جلال الدين اشتياني): ٩٨.

هل الإنسان بعد المسخ هو أم غيره؟!!

عجز الملتزمون بأصالة الماهيّة، عجزاً بيّنا، أن يدلوا بإجابة على هذا السؤال، قائمة على البرهان التام.

فتعني أصالة الماهيّة، المبتنية على تباين معنى الوجود من ماهيّة إلى أخرى، أنّ النوع الإنساني مثلاً، يباين النوع القردي في الواقع الخارجي، مباينة تامّة؛ لذلك عجزت عن إقامة البرهان على كثيرٍ من الضروريّات الواقعيّة شرعاًوعرفاً؛ كقوله تعالى: ﴿فَقُلْنَا لَهُمْ كُونُوا قِرَدَةً خَاسِئِينَ﴾ إذا التباين الذاتي الماهوي التام بينهما، يمنع من انقلاب النوع.

أمّا بناءً على أصالة الوجود التشكيكيّة، المبتنية على أنّ معنى الوجود واحد في كلّ الموجودات؛ فإنّ الإنسان طورٌ من أطوار الوجود؛ له القابليّة لأن يكون ملكاً، فهذا طور وجودي راق، كما أن له القابليّة لأن يكون خنزيراً، وهذا طور وجودي سافل له ..

وكون الإنسان حيوان ناطق، فهو أمرٌ منتزع من طور من أطوار وجوده؛ فكما يتنزع من الموجود الخارجي أنّه: حيوان ناطق بالفعل، ينتزع منه أيضاً أنّه ملك من الملائكة بالقوّة، أو قردٌ بالقوّة، بل أحياناً بالفعل، كما في طوري وجود جعفر الطيّار إنساناً وملكاً، أو كما في طوري وجود أصحاب السبت، أناساً وقروداً ..

وقد تقدّم سابقاً أنّ جميع الحكماء والمتكلمين متفقون على أنّ ماهيّة الإنسان تباين ماهيّة الملك، لكن هذا في الذهن والاعتبار فقط؛ بداهة أنّ المعيار هو الواقع العيني والوجود الخارجي الجازم بأنّ الإنسان أصبح ملكاً أو قرداً؛ فهذا معنى الأصالة ومنشئيّة الآثار الواقعيّة الخارجيّة.

الزبدة: القرد والإنسان، وكذا الملك والإنسان، حقيقتان متباينتان خارجاً تماماً على أصالة الماهيّة، في حين أنّ كلاّ منهما بناءً على أصالة الوجود التشكيكيّة، حقيقة واحدة، وإنّما يختلفان من حيث أنّ أحدهما بالقوة والآخر بالفعل.

قال الشيرازي: فإن قلت: أليس الإنسان نوعاً واحداً، وأفراد النفوس البشرية، كلّها أفراد نوع واحد، فكيف يصير أنواعاً كثيرة، من الحيوانات المختلفة وغيرها، سواء كانت هيهنا، أو في نشأه أخرى، وهل هذا إلاّ قلب الماهية وهو محال(١).

قلنا: الإنسان الطبيعي(٢) نوع واحد حقيقي، وكذا النفوس البشرية، من جهة هذا الوجود التعلقي(٣) نوع واحد؛ لأنّها مبدأ فصله، المقوّم لماهيته(٤)، وهو مفهوم الناطق المحصّل لجنسه(٥)، الذي هو الجسم النامي الحساس، ومعنى **الناطق: ما له قوة إدراك الكلّيات**، وهو في جميع الأفراد على السواء، **فهذه النفس، وإن كانت صورة هذا النوع الطبيعي وتمامه، لكنّها بعينها جوهر قابل لصور مختلفة النوع**(٦)، بحسب وجود آخر غير طبيعي(٧)، كما أنّ الهيولى الأولى العنصرية واحدة في ذاتها، كثيرة الأنواع(٨)، بحسب ما **يخرج من القوة إلى الفعل في هذا الوجود الطبيعي**(٩)... .

---

(١) موجز الإشكال بناءً على أصالة الماهيّة المبتنية على أنّ معنى الوجود في ماهيّة مباين تماماً لمعناه في ماهيّة أخرى، أنّ الإنسان نوع واحد هو: (حيوان ناطق) يباين بقيّة الأنواع؛ فيمتنع أن يكون نوعاً آخر؛ لأنّه من انقلاب الماهيّة المحال؛ أي: إنسان ولا إنسان.

(٢) الدنيوي القابع تحت وطأة عالم الطبيعة، وهو عالم: خروج الجسمانيّات قهراً من القوّة إلى الفعل.

(٣) هو وجود تعلّقي؛ لامتناع وجود النفس في هذه النشأة إلاّ متعلّقة ببدن تعلّقاً افتقارياً تقوّمياً؛ لغرض استكمال فعليّتها.

(٤) فالناطق في قولنا: الإنسان: حيوان ناطق . مقوّم أي: موجد للنوع خارجاً، وإلاّ فلا .

(٥) المحصّل للجنس، المعيّن له؛ فالجنس جوهر مبهم، لا يتعيّن إلاّ بالناطق، والصاهل و... .

(٦) فللنفس جهتان: صورة للبدن الدنيوي، ومادّة للصور الملكوتيّة التي تفاض عليها من عالم المثال، المثال، كالصورة الملائكيّة لجعفر الطيّار، وكالصورة القرديّة لأصحاب السبت، فالنفس كلّ الأنواع بالقوّة.

(٧) الوجود غير الطبيعي هو: عالم الصور المعلّقة، أو عالم المثال ما شئت فعبّر، على ما بيّناه مراراً.

(٨) الهيولى الأولى: المادة الأولى للأنواع الطبيعيّة: الجسمية، والنباتيّة، والحيوانية، والإنسانيّة .

(٩) هو كلّ عالم الدنيا الجسمي كالحجر، والجسماني كالإنسان والنبات والحيوان؛ ضرورة أنّ كلّ ما في في هذا العالم متحرّك خروجاً من القوّة إلى الفعل قهراً، وقد تسخّرها النفس لها خيراً أو شرّاً .

فالنفوس الإنسانية بحسب هذا الوجود، وهذه النشأة، مندرجة تحت نوع واحد حقيقي من هذه الجهة[1]، كلّها متماثلة؛ لكنّها بحسب هذا الوجود، قابلة لهيئات وملكات وملكات نفسانية[2]، يخرج لها من القوة إلى الفعل في وجود آخر، من جهة أفعال وأعمال مختلفة، تصدر منها في هذا الوجود، **كل صنف منها يناسب نوعاً آخر من تلك الهيئات الباطنة**[3]؛ فإذا تمكنت تلك الهيئات المختلفة في أفراد النفوس، خرجت النفوس فيها من القوة إلى الفعل، واتّحدت بها، فتصورت بصورة أخرى، ووجدت بها وجوداً آخر غير هذا الوجود[4]، في نشأه ثانية[5]، وهي لا محالة تصير أنواعاً مختلفة، وحقائق متخالفة، ويتصور بصور ملكية أو شيطانية أو بهيمية أو سبعية[6]، متخالفة الأشكال والهيئات في تلك النشأة، لا في هذه النشأة الدنياوية؛ لاستحالة التناسخ[7] كما مرّ تقريره.

---

(١) النوع الإنساني، وأفراده متماثلة في الإنسانيّة (=الحيوانية الناطقيّة)، وإن تمايزت بالعوارض، وهي وهي إمّا جواهر، كالسمنة والهزال والإيمان والعلم الحضوري، وإمّا أعراض كاللون والطول والوضع والعلم الحصولي.

(٢) فالنفس وإن كانت صورة فاعلة ببدنها العنصري، هي أيضاً مادّة منفعلة، لها القابليّة الجوهريّة لأن لأن تكون نوعاً آخر، بما اكتسبت من الملكات .

(٣) فنفوس أصحاب السبت انفعلت بآثار ملكة العتو، فاستعدت نفوسهم لأن يفاض عليها نفساً قرديّة من عالم المثال قهراً؛ فهذا معنى أنّ الله تعالى مسخهم قروداً، وكذا الأمر في الصورة الملائكيّة المفاضة على نفس جعفر الطيّار، التي هي عين ملكة الانقياد إلى الله تعالى .

(٤) غير هذا الوجود الدنيوي العنصري الطبيعي، وهو الوجود الملكوتي أو المثالي.

(٥) هو عالم الملكوت، أو عالم المثال، أو عالم الصور المعلّقة، وقد مضى وسيأتي أنّه عالم بين عالمين هما: عالم المجردات وعالم الدنيويات.

(٦) هذه الأنواع الأربعة إضافيّة ؛ ضرورة أنّها أجناسٌ لما تحتها؛ فالنوع البهيمي لا يقف على القرد فقط، كما قال تعالى: ﴿وَجَعَلَ مِنْهُمُ الْقِرَدَةَ وَالْخَنَازِيرَ﴾ على أنّ النوع الملائكي جنسٌ لما تحته؛ ضرورة أنّ كلّ ملك مجرّد نوع منحصر بفرد؛ لتنزهه التام عن ملابسة المادة ذاتاً وفعلاً؛ فافهم وتأمّل.

(٧) ضرورة أنّ التناسخ الممتنع الباطل، هو انتقال النفس بالموت، إلى بدن دنيوي آخر غير بدنها الأصلي، وفيما نحن فيه فإنّ البدن المثالي رقيقة للنفس من سنخ عالم المثال وصقع الملكوت، فلا إشكال.

وهذا المذهب، أي: كون النفوس الإنسانية في أوائل فطرتها من نوع، وصيرورتها في الفطرة الثانية أنواعاً وأجناساً كثيرة، **وإن لم يكن مشهوراً من أحد من الحكماء، لكنّه ما ألهمنا الله تعالى، وساق إليه البرهان، ويصدّقه القرآن**[1].اهـ.

قلت: كلّ ما ذكره رضي الله عنه، مبني على أصالة الوجود التشكيكيّة المبتنية على وحدة معنى الوجود في قاطبة الموجودات، وعلى ماديّة النفس وحركتها الجوهرية، وأمّا بناءً على أصالة الماهيّة الميتنية على أنّ معنى الوجود في ماهيّة يباين معناه في أخرى تماماً، فهذا ممتنع؛ فإنّ الإنسان على ذلك، هو هو وليس غيره؛ إذ هو حيوان ناطق لا أكثر ولا أقل؛ يباين نوع القرد تماماً..؛ من هنا بان العجز عن إقامة البرهان التام لكثير من العقديّات كالمسخ القردي لأهل السبت، والمعاد الجسماني، وتجسّم الأعمال.

فالإنسان بناءً على أصالة الوجود التشكيكيّة، وإن كان حيواناً ناطقاً بالفعل، لكنّه أيضاً كلّ الأنواع الأخرى بالقوّة (=القابليّة والاستعداد)؛ ضرورة أنّ عنده الاستعداد الكامل والاختيار التام لأن يكون قرداً إذا تسافل وعتى كما في أصحاب السبت، كما أنّ عنده الاستعداد الكامل لأن يكون ملكاً كما في جعفر الطيار عليه السلام، كما أنّ عنده الاستعداد الكامل لأن يتسافل فيمسخ حجراً كما في قومي لوط وبومبي الرومانيّة وغيرهم، بل عنده الاستعداد لأن يكون شيطاناً كما في كثير من الطواغيت، كما أنّ عنده الاستعداد الكامل لأن يكون خنزيراً كما هو صريح القرآن الكريم ..

فقد تقدّم تبيان أنّ النفس الإنسانيّة، وإن كانت صورة فاعلة بواسطة البدن الدنيوي من طاعة أو معصية، هي أيضاً مادّة منفعلة متغيّرة الجوهر بما اكتسبت من الملكات وآثار الأعمال، فإذا أضحت الملكات المكتسبة عين ذاتها، أُفيضيت عليها صوراً ملكوتيّة من صقع عالم المثال، وهذا معنى أنّ النفس مادّة ..

والجنّ كذلك بناءً على أصالة الوجود التشكيكيّة، فهم وإن كانوا جنّاً بالفعل، هم أيضاً كلّ الأنواع الأخرى بالقوّة؛ فعند أيّ جنّي القابليّة والاختيار لأن يكون ملكاً من

---

(١) الأسفار ٩: ١٧ . دار إحياء التراث العربي، بيروت . الطبعة الثالثة سنة: ١٩٨١م.

الملائكة، كما أنّ عنده القابليّة والاستعداد التام لأن يكون شيطاناً كما في: ﴿ إِبْلِيسَ﴾ الذي ﴿كَانَ مِنَ الْجِنِّ فَفَسَقَ عَنْ أَمْرِ رَبِّهِ﴾ .

مع أنّه كان كما قال تعالى: ﴿وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ فَسَجَدُوا إِلَّا إِبْلِيسَ أَبَى﴾ وهو كالصريح في أنّ إبليس قبل الاستكبار والجحود كاد أن يتبدّل نوعه الجنّي ليكون من جنس الملائكة .

وعلى هذا، فتحول الإنسان أو الجنّ إلى ملك، أو إلى قرد، أو إلى شيطان، ليس جمع بين المتباينين أو المتناقضين أو الضدين في كلّ الفروض، كما صوّرت ذلك أصالة الماهيّة المبتنية على الاشتراك اللفظي في معنى الوجود، غاية الأمر أنّ أحدهما بالفعل والآخر بالقوّة، ولكي نعي هذا جيّداً، هاك حدّ الإنسان عند الفريقين:

حدّ الإنسان بين أصالتي الوجود والماهيّة!!

الفريق الأوّل: القائلون بأصالة الماهيّة .

الإنسان عندهم هو: حيوان ناطق. لا أكثر ولا أقل.

مع التنبيه إلى أنّ القائل بأصالة الوجود، هو أيضاً قائلٌ بأنّ ماهيّة الإنسان ثابتة لا تتغيّر، وقد مرّ كلام صدر المتألهين في انحفاظ الماهيّة، لكن هذا الثبوت اعتباري ذهني وتحليل عقلي لا خارجي؛ ضرورة أنّ الإنسان خارجاً في تغيّر جوهري مستمر.

الفريق الثاني: القائلون بأصالة الوجود التشكيكيّة.

فماهيّة الإنسان عندهم هي: حيوان ناطق. تباين ماهيّة الملك تماماً، لكن هذا مجرّد اعتبار ذهني وتحليل عقلي؛ إذ وجود الإنسان عندهم خارجاً هو: حيوان ناطق، له القابليّة لأن يكون كلّ الأنواع .

إذا اتّضح هذا، فهل الإنسان جعفر الطيّار الذي أصبح ملكاً، هو هو أم غيره، فهل هو إنسان، أم ملك إنسان، إم إنسان ملك، أم ماذا؟!.

قلنا: أمّا ماهويّاً؛ فماهيّة الإنسان، تباين ماهيّة الملك تماماً، بداهة أنّهما ذاتان متبتاينتان تماماً. وأمّا وجوداً؛ فليس لدينا خارجاً إلاّ ذاتٌ واحدة، أضحت أشرف وجوداً، من هيهنا قلنا بأصالة الوجود ؛ ضرورة أنّ الأصيل ما كان منشأ للآثار الواقعيّة العينيّة وهو صحة الحمل والاتحاد بين الإنسانيّة والملائكيّة في ذات واحدة وإن اختلفتا أنّ أحدهما بالقوة والآخر بالفعل؛ فيصحّ أن نقول: جعفرٌ إنسانٌ بالفعل ملك بالقوة.

فإنسانيّة جعفر عليه السلام بإيجاز هي: حقيقة عينيّة ارتقى نحو وجودها من رتبة الإنسان إلى رتبة الملك، بما أوتي من قابليّة جوهريّة لذلك؛ فالملك هو عين جعفر، وجعفر عين الملك، غاية الأمر أنّ أحدهما أشرف وجوداً من الآخر؛ كالذهب المنقّى بالنار والتصفية، فهو عين الأوّل، لكنّه أشرف وجوداً وأنقى منه .

وقد تقول: فهل القائلون بأصالة الوجود التشكيكيّة، لا يقولون بالتباين الذاتي بين النوع الملائكي، وبين النوع الإنساني كما في جعفر، أو بين النوع الإنساني والنوع القردي كما في أصحاب السبت؟!!.

قلنا: السؤال خطأ؛ إذ أين التباين والتناقض بين الإنسان والقرد خارجاً، إذا كان أحدهما بالفعل وهو الإنسان كأصحاب السبت، والآخر بالقوّة وهو القرد؟!. فإنّما يعقل التباين والتناقض إذا كانوا إناساً وقروداً بالفعل في آن واحد، لا أنّ أحدهما بالفعل والآخر بالقوّة، فأطل التأمّل لتستوعب وتفهم .

قال الشيرازي: لعلك تستشكل...، وهو أنّه يلزم انقلاب الحقيقة؛ فإنّ النفس الإنسانية من جملة الصور الطبيعية للأجسام، وفصل من فصولها الاشتقاقية المحمولة عليها، وقد حصل من انضمامها مع الجسمية الحيوانية نوع طبيعي واحد، هو الإنسان الطبيعي، فكيف يصير جوهراً عقلياً، وصورة معقولة من الصور المفارقة، التي لا تعلق لها بعالم المواد والأجسام؟!.

وجوابه ما قد أشرنا إليه: من أنّ **الوجود للشيء غير الماهية**، والوجود يجوز فيه الاشتداد، والاشتداد ممّا يخرج الشخص من نوعه، إخراجاً تدريجياً اتصالياً إلى نوع آخر بالقوة، كما في اشتداد السواد والحرارة وغيرها[1].اهـ.

والعجيب أنّ هذا المعنى، أي: خروج جوهر الذات الإنسانيّة من القوّة إلى الفعل، ما يطفح من ثنايا بعض مطالب ابن سينا رحمه الله ؛ فمن ذلك قوله رحمه الله :

إنّ النفس الناطقة، كمالها الخاص بها، أن تصير عالماً عقلياً، مرتسماً فيه صورة الكل، والنظام المعقول في الكل، والخير الفائض في الكل، مبتدئاً من مبدأ الكل، سالكاً إلى الجواهر الشريفة، فالروحانية المطلقة، ثمّ الروحانية المتعلقة نوعاً ما من التعلق بالأبدان، ثمّ الأجسام العلوية بهيئاتها وقواها، ثمّ تستمر كذلك، حتى تستوفي في نفسها

---

(١) الأسفار ٣: ٤٣٤. دار إحياء التراث العربي، بيروت . الطبعة الثالثة سنة: ١٩٨١م.

هيأة الوجود كلّه؛ **فتنقلب عالماً معقولاً**، موازياً للعالم الموجود كلّه[١]...، وأمّا إذا كانت القوة العقلية، بلغت من النفس حداً من الكمال، يمكنها به إذا فارقت البدن، أن **تستكمل الاستكمال التام**، الذي لها أن تبلغه، كان مثلها مثل الخَدِر، الذى أذيق المطعم الألذ، وعرض للحال الأشهى، وكان لا يشعر به، فزال عنه الـخَدَر، فطالع اللذة العظيمة دفعة، وتكون تلك اللذة لا من جنس اللذة الحسية والحيوانية، بوجه، بل لذة تشاكل الحال الطيبة، التي للجواهر الحية المحضة، وهي أجل من كل لذة وأشرف، فهذه هي السعادة[٢]. آهـ.

فقوله رحمه الله: (النفس الناطقة...، **فتنقلب عالماً معقولاً**) وقوله الآخر في النفس: (**تستكمل الاستكمال التام**) لا يستقيم إطلاقاً إلاّ على أصالة الوجود التشكيكيّة واشتراكه المعنوي ومادية النفس وتغيرها الجوهري، أي: الحركة الجوهريّة.

لعلّ ما يرشد إلى ذلك أنّ ابن سينا ومن سبقه من المشائين، بل غيرهم أيضاً، لم يفرّقوا بين نحوي استكمال النفس، في عالمي الدنيا والآخرة، ولطالما نبّه الشيرازي على ذلك في أسفاره؛ بداهة أنّ استكمال النفس في الدنيا، هو خروجها من القوّة إلى الفعل، بواسطة البدن العنصري، في حين أنّ استكمال النفس في البرزخ والآخرة، ليس هذا قطعاً، بل هو ممتنع، وإنّما هو الارتقاء من الفعليّة إلى ما هو أشدّ فعليّة بأبدان المثال .

وقد مضى قول الشيرازي رضي الله عنه: الأجساد في الآخرة، وفي عالم الخيال، عين الأرواح، وهذا معنى **تجسد المعاني وتجسد الأرواح**[٣]، وهي لا تكون إلاّ في ذلك العالم، وأمّا في هذا العالم **فالأرواح تتعلق بهذه الأجساد، لا أنّها تتجسد، وكذلك الأجساد في الآخرة تتروحن، وفي الدنيا لا تكون كذلك**[٤].اهـ.

---

(١) الشفاء، الإلهيات (ت: الأب قنواتي وسعيد زايد) ٤٣٢ . منشورات مكتبة المرعشي، قم.

(٢) الشفاء، الإلهيات (ت: الأب قنواتي وسعيد زايد) ٤٣٢ . منشورات مكتبة المرعشي، قم.

(٣) هذا معنى تجسّم الأعمال، وإنّما صنفنا هذا الكتاب لبيان هذا المعنى .

(٤) الأسفار ٩: ٣٣٨. دار إحياء التراث العربي، بيروت . الطبعة الثالثة سنة: ١٩٨١م.

فرفع درجات أهل الجنة في الجنّة، ليس خروجاً من القوّة إلى الفعل كما ربما توهّم ابن سينا، وإنّما هو ارتقاء من الكمال إلى ما هو أشدّ كمالاً، والنصوص في هذا قطعيّة ضروريّة عند أهل القبلة؛ كأشرفيّة بعض الملائكة على بعضها الآخر في الدرجات النوريّة، مع أنّ الجميع عين العصمة وعين الكمال وعين الفعليّة؛ إذ التمايز بينهما في شدة الوجود النوري وأشدّه، أي: بين الفعليّة وبين ما هو أشدّ فعليّة .

نؤكّد أنّ كلّ هذا، مبني على ماديّة النفس وحركة النفس الجوهريّة، التي يمكن إيجازها على سبيل التوضيح، كالآتي :

فهي تعني بإيجاز توضيحي: قابليّة الجوهر الإنساني لأن يكون نوعاً آخر، ملكاً مقرباً في أقصى الارتقاء، وشيطاناً في أدنى مراتب الخسّة، حسب الملكة الراسخة المانعة من عدمها، التي أضحت عين ذاته، خيراً أو شرّاً؛ كملكة الاستكبار التي أضحت عين ذات إبليس، ليتحوّل نوعه من جنّ إلى شيطان قهراً بالاختيار..

وتعني أيضاً قابليّة الإنسان لأن يكون أي نوعٍ بين الملائكية والشيطانية، وقد مرّ أنّ في الإنسان القابليّة لأن يناله التغيير الجوهري مع بقائه على نوعه، كما هو حال أغلب البشر؛ كونهم خلطوا عملاً صالحاً وآخر سيئاً كما قال سبحانه في القرآن .

والكلام هو الكلام في الحركة الجوهريّة العامّة؛ فمآل كلّ الطبيعة الخراب والفناء والتلاش، كما قال سبحانه: ﴿ إِذَا السَّمَاءُ انفَطَرَتْ (١) وَإِذَا الْكَوَاكِبُ انتَثَرَتْ (٢) وَإِذَا الْبِحَارُ فُجِّرَتْ (٣) وَإِذَا الْقُبُورُ بُعْثِرَتْ﴾، وقوله تعالى: ﴿ يَوْمَ تَكُونُ السَّمَاءُ كَالْمُهْلِ (٨) وَتَكُونُ الْجِبَالُ كَالْعِهْنِ﴾ وقوله سبحانه: ﴿ إِذَا الشَّمْسُ كُوِّرَتْ...﴾ وغير ذلك.

الفرق بين النفس والعقل

اتضح أنّ غاية النفس أن تصير عقلاً بالفعل، ومعنى ذلك تنزهها عن كلّ بدن، سواء أكان عنصريّاً دنيويّاً، أم مثالياً ملكوتيّاً، وقد اتضح أيضاً أنّ النفوس الناقصة إذا فارقت الدنيا بالموت، تستكمل فعليّتها في البرزخ والآخرة ببدن المثال؛ لامتناع تحقيق غايتها بالبدن العنصري؛ للخلف الممتنع، ناهيك عن امتناع عوده بعينه؛ فإذا أضحت عقلاً بالفعل، فإنّها تخلع البدن إلى غير رجعة..

قال سعيد بن منصور، ابن كمونة اليهودي(٦٨٣هـ): الحدس بعد الوقوف على القواعد السالفة، يحكم أنّ العقل في الجملة أفضل من النفس، سواء انتسبت إليه بالمعلولية[١]، أو لم تنتسب، وذلك لتمامه واستغنائه عن العلاقة الجسمانية، فإنّها لنقص في جوهر النفس[٢]؛ وإذا كان أتم منها في ذاته[٣]، فهو أتم منها في العلم، الذي هو نفس ذاتها، وهو علمها بذاتها، وفي العلم المغاير لذاتها، اللازم لها، وهو علمها بغيرها، وكذلك القول في الحياة، وإنّما يقال ذات وعلم وحياة، مع كون الكل شيئاً واحداً، للاختلاف بينهما بنوع من الاعتبار[٤] .

---

(١) من حيث أنّ العقل علّة إعداديّة لوجود النفس؛ يمتنع أن توجد من دونه؛ كونها مرتبة نازلة عنه.

(٢) فما دامت لم تصر عقلاً بالفعل، هي ناقصة؛ فهي بحاجة لبدن؛ كحالها في الجنّة والنار؛ فإذا حققت غايتها، ووصلت إلى مرتبة العقول، خلعت البدن إلى غير رجعة، اللهم إلاّ في فرض واحد وهو التنزّل الفيضي، كتنزل النبي والملك المقرب وتجسمهما ببدن بشري، من عالم النور إلى هذا العالم الفاني ؛ من حيث هو واسطة فيض ﴿رَحْمَةً لِلْعَالَمِينَ﴾ وقد مضت الإشارة لذلك .

(٣) لأنّ النفس إذا أضحت عقلاً بالفعل تنزهت عن نقيصة الاحتياج إلى آلة، كما في فعليّة نفس آصف:﴿أَنَا آتِيكَ بِهِ قَبْلَ أَنْ يَرْتَدَّ إِلَيْكَ طَرْفُكَ فَلَمَّا رَآهُ مُسْتَقِرًّا عِنْدَهُ﴾ بلا آلة أو بدن أو جسم؛ فهذا معنى أن تكون النفس عقلاً كاملاً بالفعل؛ فغرضها أن تكون عين الفعليّة بلا أي آلة أو واسطة أو بدن.

(٤) فكلّ الملائكة المقربين يصدق عليهم: الحي العاقل العالم الفعّال بلا وسطة وآلة، عين الفعليّة. لكن هذا لا يمنع من التشكيك في مراتب الفعليّة التامّة، لتكون رتبة جبرائيل أشد من رتبة عزرائيل، ورتبة آصف أدنى من رتبة سليمان صلوات الله عليهم أجمعين.

وربما يتحقق لك فيما يستأنف، أنّ العقول بأسرها، إنّما تختلف في ذواتها بالكمال والنقص، وحينئذ يتبين لك أنّ كمالاتها الذاتية، لا تختلف إلاّ كذلك، **فيجب أن تكون كلّها عالمة، وإن كان علم بعضها أنقص من علم بعض**[(١)].

والعقل فلا يجوز أن يتغير علمه[(٢)]، **فإنّه لو تغيّر لافتقر في تغيره إلى حركة دائمة ودورية، كما عرفت، فيكون العقل حينئذ من الأمور الداخلة تحت الحركات**[(٣)]، **ومستكملاً بالأجرام المتحركة، فيكون والحالة هذه نفساً، لا عقلاً**، وهو خلف[(٤)]، فيجب أن يكون علمه بالجزئيات على وجه كلّي[(٥)]، لا يتغير فيه، **ولا يفتقر فيه إلى آلة جسمانية**[(٦)].

قال الشيرازي رضي الله عنه: عدم كون العقل الفعّال نفساً للأجسام، ليس لأنّ ارتباطه بها أضعف من نسبة التحريك والتدبير، بل لأنّ وجوده أرفع وأقدس من أن يتصل به الأجسام، بما هي أجسام، بخلاف النفس فإنّها بما هي نفس، متّصلة بالبدن[(٧)].

---

(١) هذا مبني على أصالة الوجود التشكيكيّة؛ كوحي الأنبياء، فحقيقته واحدة فيهم جميعاً عليهم السلام، إلاّ أنّها متفاوتة؛ لقوله: ﴿تِلْكَ الرُّسُلُ فَضَّلْنَا بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ، وَرَفَعَ بَعْضَهُمْ دَرَجَاتٍ﴾ .

(٢) يمتنع أن يتغيّر بمعنى الخروج من القوّة إلى الفعل نتيجة التعلق ببدن عنصري.

(٣) خروجاً من القوة إلى الفعل، وهذا ممتنع في عالم العقل، وإنّما يتصور في عالم النفوس المتعلقة بأبدان دنيويّة؛ لغرض استكمال فعليتها فانتبه فهيهنا انزلقت أقدام كثير من الحكماء، سيما ابن سينا واتباعه.

(٤) هذا دليل آخر على امتناع التغيّر، وهو الخلف الممتنع، فالتغيّر يعني احتياجه إلى واسطة من بدن، مع أنّ حقيقة عالم العقل هو التنزه عن واسطة البدن مطلقاً.

(٥) أي جُمَلي أشرف؛ إذ العلم التفصيلي بالجزئيات، مرتبة دانية له، فنسبة العلم بالجزئيات إلى العلم الجملي، كنسبة شعاع الشمس إلى الشمس، لذلك فالعلم الجملي أشرف وأشد وجوداً، بل إنّ حمل العلم التفصيلي بالجزئيات إلى العلم الجملي، من حمل الرقيقة على الحقيقة، والوجود الرابط إلى الوجود المستقل، والذهن البليد يتصّور الأمر معكوساً، فتنبه جيّداً.

(٦) الجديد في الحكمة(ت: حميد مرعيد الكبيسي): ٥١٧. لوحة ٢٤٩. وزارة الأوقاف والشؤوون الدينيّة، العراق . رقم الايداع في المكتبة الوطنيّة ببغداد ٦٣١ لسنة ١٩٨٤م.

(٧) الأسفار٥: ٣٠٥. دار إحياء التراث العربي، بيروت . الطبعة الثالثة سنة: ١٩٨١م.

قلت: وعلى هذا مشهور الحكماء؛ سيما الإلهيين؛ فإنّ العقل هو المنزه عن المادة والجسمية ذاتاً وفعلاً، والنفس منزهة عنه ذاتاً لا فعلاً .

ويلزم التنبيه أنّ المقصود بأن تكون النفس عقلاً بالفعل، على ثلاثة معان:

الأول: الاتحاد بالعقل الفعال؛ فغاية النفس القصوى، هي الرجوع إليه والاتحاد معه تماماً، بالتنزه عن البدن بقسميه الملكوتي والطبيعي، وهي رتبة اتحاد العاقل والعقل والمعقول التامّة..

الثاني: تحصيل المعقولات الملكوتيّة بواسطة الحواس الملكوتيّة والأبدان المثاليّة؛ كالإفاضات اللدنيّة العلميّة على نفوس أهل الجنّة ، فمرد كلّ هذه الإفاضات إلى الاتحاد مع العقل الفعال، لكنّه ليس اتحاداً تامّاً، وإنّما بقدر ما يفاض عليها.

الثالث: اكتساب النفس المعقولات التصوريّة والتصديقيّة، بواسطة الحواس العنصريّة في نشأة الدنيا كما في قوله تعالى: ﴿ **وَاللهُ أَخْرَجَكُمْ مِنْ بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْئًا وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَارَ وَالْأَفْئِدَةَ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ**﴾ .

فالعلم الحاصل في النفس، سيما الراسخ فيها، كملكة الفقاهة الراسخة ونحوها، هي إفاضة من العقل الفعال، وهذا وإنْ كان ارتباطاً ضعيفاً جدّاً مع العقل الفعال، هو نحو من أنحاء الاتحاد معه دون كلام.

فيلزم تعيين المقصود من العقل بالفعل في عبائر الحكماء، وإن كان المتبادر في أكثر كلماتهم، هو الأول .... .

لماذا تريد النفس أن تكون عقلاً بالفعل؟!!

فما معنى أن غاية النفس أن تكون عقلاً بالفعل، ولماذا أودع الله في جِبِلَّتِها حركة جوهريّة بمعنى التجدد الذاتي لهذه الغاية، ثمّ ما علاقتها بالبدن تعلّقاً أو اتحاداً؟!!!.

قلنا: لتنال النفس مقام الفعليّة التامّة، المنزّه عن كلّ حدود العدم فيما دون العرش، فالنفس هناك، على ما قضى الله سبحانه، عقلٌ جمليّ يفعل ما يشاء من الكثرات والتجليّات والتمثّلات بلا أيّ واسطة(١)، ولبيان هذا يلزم معرفة سير النفس من عالم الدنيا إلى عالم الملكوت إلى عالم العقل، فالعوالم ثلاثة كالآتي:

العالم الأول: عالم الدنيا .

النفس في هذا العالم؛ متعلّقة بالبدن الدنيوي العنصري الطبيعي؛ لامتناع استكمال النفس فعليّتها الدنيويّة من دونه، كما قال سبحانه: ﴿وَاللهُ أَخْرَجَكُمْ مِنْ بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْئًا وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَارَ وَالْأَفْئِدَةَ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ﴾ .

والغرض من استكمال النفس فعليّتها الدنيويّة، مطوي في مجموع قوله تعالى: ﴿خَلَقَ الْمَوْتَ وَالْحَيَاةَ لِيَبْلُوَكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا﴾ وقوله سبحانه: ﴿لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى اللهِ حُجَّةٌ بَعْدَ الرُّسُلِ﴾ فإذا استكملت النفس فعليّتها المتعلّقة بعالم الدنيا، ولم يعد

---

(١) آدم عليه السلام مثال تقريبي للوجود الجملي؛ فهو واحد، مع أنّ تجلياته كثيرة في ذريّته، ومن ذلك الشمس واحدة لكن تجلياتها في أشعتها كثيرة، وعزرائيل صلوات الله عليه واحد في عالم العقل، مع أنّ تجلياته وتمثّلاته في قبض الأرواح العديدة في آن واحد، كثيرة.

وأيضاً، فصوره وتجلياته وتمثّلاته كثيرة بحسب النفوس المقبوضة خيراً أو شرّاً ؛ فإن كانت خيراً يتجلّى ويتمثّل عليه السلام بهيئة نوريّة حسنة، وإلاّ فبهيئة مرعبة مخيفة، وبينهما مراتب كثيرة بعدد النفوس المتوسطة بينهما، وتجلياته الكثيرة تميط عن إشكاليّة قبضه عليه السلام في آن واحد أكثر من نفس واحدة من البشر وغيرهم .

وبالجملة: ذات الله تعالى وجود جملي بسيط، منزه عن كلّ حدّ، وكل أفعاله تجليّات تفصيليّة كثيرة لذاته الواحدة؛ نظير وحدة الشمس الواحدة مع أنّ تجلياتها في أشعتها كثيرة، ونظير وحدة آدم مع أنّ تجلياته في ذريّته كثيرة، فأطل التأمّل لتستوعب وتفهم .

نظام الابتلاء الدنيوي يجدي معها، خلعت عن نفسها البدن العنصري بالموت، وهاجرت إلى عالم الملكوت.

العالم الثاني: عالم الملكوت .

وهو عالم ما بعد الموت، البرزخ والآخرة والجنة والنار، والنفس هيهنا عند أغلب البشر، وإن استكملت فعليّتها الدنيويّة، وتنزهت عن الخروج من القوّة إلى الفعل، بأن خلعت بدنها العنصري إلى غير رجعة، إلاّ أنّها لم تستكمل فعليّتها الملكوتيّة، فما زالت بحاجة إلى بدن لتستكمل أفاعيلها الملكوتيّة لترتقي إلى عالم العقل..

وقوله تعالى: ﴿**لَقَدْ كُنْتَ فِي غَفْلَةٍ مِنْ هَذَا فَكَشَفْنَا عَنْكَ غِطَاءَكَ فَبَصَرُكَ الْيَوْمَ حَدِيدٌ**﴾ كالصريح، بل هو صريحٌ أنّ للنفس في عالم الآخرة والملكوت بدن له حواس؛ لامتناع البصر إلاّ من دونه؛ بداهة استلزام البصر جسميّة ما..

والأخبار في الاستكمال الملكوتي قطعيّة، كصحيح هشام الآنف في البله والأطفال وأهل الفترة ، عن الصادق عليه السلام قال: «**يحتج الله عليهم، يرفع لهم ناراً، فيقول لهم ادخلوها، فمن دخلها كانت عليه برداً وسلاماً...**» وهو صريحٌ في الاستكمال الملكوتي للنفس، وصريحٌ في تعلق النفس بعد الموت ببدن، هو البدن الأخروي .

وبالجملة: فالنفس في الملكوت ما زالت متعلّقة ببدن ملكوتي مثالي، له حواس ملكوتيّة، ليس عنصريّاً (طبيعيّاً=دنيويّاً) فإذا استكملت النفس أفاعيلها الملكوتيّة بواسطة أبدانها المثاليّة، هاجرت إلى عالم العقل، لكن لماذا لا يهدأ للنفس بال إلاّ بتحقيق غايتها، وهو أن تكون عقلاً بالفعل أو لتتحد بالعقل الفعال؟! هاك الجواب لترى ما ينتظرها من سعادة وبهاء وجمال، ورفعة وجلال، وسناء وكمال.

العالم الثالث: عالم العقل.

عين الفعليّة المحضة، منزه عن الحاجة للبدن الطبيعي والملكوتي في كلّ أفعاله تماماً، وهذا هو منتهى غاية النفس، ومختصر ما نحن فيه لا يسمح بالبسط الطويل، لكن

للتقريب فقط، حسبنا قوله تعالى: ﴿قَالَ الَّذِي عِنْدَهُ عِلْمٌ مِنَ الْكِتَابِ أَنَا آتِيكَ بِهِ قَبْلَ أَنْ يَرْتَدَّ إِلَيْكَ طَرْفُكَ فَلَمَّا رَآهُ مُسْتَقِرًّا عِنْدَهُ﴾ فلا تحتاج نفس آصف الشريفة لأيّ بدن دنيوي أو ملكوتي، لتفعل أفاعيلها العجيبة، فهذا بعض آثار كونها عقلاً بالفعل .

هذا العالم العجيب، الذي لم يهدأ للنفس بال دون الوصول إليه، هو عالم الفعليّة التامّة، بلا أيّ مؤونة من بدن العنصر أو بدن المثال...، بإيجاز فهذا العالم، على ما قضى الله تعالى، رشحةٌ ولمعةٌ وظل ورقيقةٌ لعالم كن فيكون، المختص بربّ العزّة سبحانه..

وقد نبّهنا كثيراً على أمرين:

الأوّل: الاستكمال الدنيوي، وهو خروجٌ من القوّة إلى الفعل، وأمّا الاستكمال الملكوتي، فيمتنع أن يكون كذلك، وإنّما هو من الفعليّة إلى ما هو أشدّ فعليّة ببدن ملكوتي؛ لتنزهه عن التقيّد بالزمان الدنيوي المساوق للفساد والهلاك والفناء .

الثاني: إذا كانت غاية النفس أن تكون عقلاً بالفعل، فما هو تفسير قوله تعالى: ﴿جَهَنَّمَ خَالِدِينَ فِيهَا أَبَدًا﴾ فهل نفوسهم لا غاية لها لأن تكون عقلاً؟!.

قلنا: بلى، لكن كما قال سبحانه: ﴿وَاتْلُ عَلَيْهِمْ نَبَأَ الَّذِي آتَيْنَاهُ آيَاتِنَا فَانْسَلَخَ مِنْهَا فَأَتْبَعَهُ الشَّيْطَانُ فَكَانَ مِنَ الْغَاوِينَ (١٧٥) وَلَوْ شِئْنَا لَرَفَعْنَاهُ بِهَا وَلَكِنَّهُ أَخْلَدَ إِلَى الْأَرْضِ وَاتَّبَعَ هَوَاهُ﴾ ..

ولا يرد إشكال انتفاء غرض الله من الخلقة؟!.

فجوابه أنّ هؤلاء الخالدين في جهنّم أبداً، قليل جداً قياساً ببقيّة البشر الناقصين، فإنّ غالب نفوس البشر، حتى الخطائين، بل حتى أهل الكبائر، هم في طريق تحقيق الغاية، متجهون إلى عالم العقل، كلٌّ بحسبه ودرجته ووقوفه على السراط للتطهير؛ ضرورة أنّ نفوس أهل الجنّة في تجدد دائم، وتغيّر ارتقائي لازم على ما قضى الله تعالى.

حسبنا قوله تعالى: ﴿ادْخُلُوهَا بِسَلَامٍ ذَلِكَ يَوْمُ الْخُلُودِ (٣٤) لَهُمْ مَا يَشَاءُونَ فِيهَا وَلَدَيْنَا مَزِيدٌ﴾ وهو كالصريح في تغيّر نفوس أهل الجنّة الارتقائي لما هو أزيد من الجنّة

وما فيها، لكن لا بمعنى الخروج من القوة إلى الفعل، وإنّما من الفعليّة إلى ما هو أشدّ فعليّة، من السعادة التامة الكاملة إلى ما هو أشد سعادة وأتم وأكمل ..

وثمّة جماعة من الحكماء الإلهيين ذكروا أنّ نفوس أهل النّار الخبيثة تماماً، الخالدة في جهنّم أبداً، هي أيضاً في طريق تحقيق الغاية إلى عالم العقل، ومثل قوله تعالى: ﴿خَالِدِينَ فِيهَا لَا يُخَفَّفُ عَنْهُمُ الْعَذَابُ وَلَا هُمْ يُنْظَرُونَ﴾ دينٌ منكره كافر، لكن من الدين أيضاً إجماع أهل القبلة بل الأديان، أنّ الله تعالى أن يخلف وعيده بالعذاب، ولا مانع منه عقلاً؛ لأنّه فضلٌ لا قبح فيه ولا نقص، وإنّما يمتنع أن يخلف وعده بالثواب؛ لأنّه عين النقص والقبح..

ولا يرد عليه أنّ ارتقاء هذه النفوس الخبيثة تماماً، إلى عالم العقل، ممتنعٌ كونها عين السفالة لا تعقل خيراً؛ فلا غاية لها لأن تكون عقولاً؟!.

فإنّه يقال: دعوى لا دليل عليها، فإنّ أدنى درجات العقل موجودة في نفوس المخلدين في النار؛ يدلّ على ذلك قوله سبحانه وتعالى: ﴿ يَوْمَ تُقَلَّبُ وُجُوهُهُمْ فِي النَّارِ يَقُولُونَ يَالَيْتَنَا أَطَعْنَا اللهَ وَأَطَعْنَا الرَّسُولَا﴾ وغير ذلك من الآيات الصريحة أنّ الغاية عندهم موجودة، والعقل ولو في أدنى مراتبه غير معدوم فيهم.

قلت: لا يسعنا البسط، لكن في جميع القيل والقال نظر..؛ وأيّاً كان فاتباع القرآن أسلم وأحوط، على أنّا غير مكلفين بالتطفل على أفعال الله المختصّة به سبحانه، بل فيه من الجرأة الحمقاء على القدس الإلهي ما لا يخفى، لكن شرقنا أم غربنا فمردنا إلى الله الذي: ﴿كَتَبَ عَلَى نَفْسِهِ الرَّحْمَةَ﴾.

عينيّة النفس للبدن، والبدن للنفس

يمتنع أن توجد النفس، فيما دون عالم العقول[1]، من دون بدن؛ لامتناع تحقق غايتها من دونه، وغايتها أن تكون عقلاً بالفعل، كما أنّ البدن الدائر مدار النفس يمتنع أن يتعيّن ويتشخّص خارجاً إلاّ بالنفس، بل يمتنع وجود النفس في نشأتي الملكوت والطبيعة إلاّ متحدة ببدن، مثالي في الأولى وطبيعي في الثانية، وقد تقدم بيان ذلك.

الحاصل: بدن الإنسان الدنيوي الحيّ، عين نفسه الدنيويّة، كما أنّ نفسه الدنيويّة عين بدنه الدنيوي[2]، وحدة واحدة لا اثنينيّة بينهما إلاّ ذهناً واعتباراً، يدلّ على ذلك صدق حمل أفعال النفس أو أفعال البدن على الذات الواحدة المركبة منهما، وأنّه على الحقيقة لا المجاز .

فالعلم والإدراك من أفعال النفس لا البدن، والشم والأكل والتذوق من أفعال البدن لا النفس؛ لكن هل حينما نقول: زيد المدرك الشام، جمعٌ بين الحقيقة والمجاز، أم أنّه حقيقة في كليهما؟!!

قلنا: لا ريب أنّه حقيقة في كليهما باتفاق، لكن هذا ممتنع إلاّ باتحادها وجوداً وخارجاً، حقيقةً لا مجازاً، وعليه فالنفس الدنيويّة عين البدن الدنيوي، كما أنّ البدن الدنيوي عين النفس الدنيويّة؛ لذلك أصرّ صدر الدين الشيرازي رضي الله عنه بأنّ النفس جسمانيّة الحدوث، فمقصوده أنّ النفس الدنيويّة يمتنع أن توجد خارجاً من دون

---

(١) تقدم أنّ العوالم فيما دون عالم العقل اثنان: عالم الملكوت وعالم الدنيا، وكلاهما عالم نفوس، والفرق بينهما أنّ النفس في الملكوت متعلقة متحدة ببدن ملكوتي مثالي، وفي الدنيا عدا تعلقها بالبدن المثالي، هي متعلّقة متحدة ببدن دنيوي عنصري طبيعي؛ فهو عنصري لأنّه متكون من العناصر الأربعة: ماء هواء تراب نار، كما أنّه طبيعي؛ لأنّه جسماني متحرّك قهراً إلى غايته، خروجاً من القوّة إلى الفعل.

(٢) فإن قلت: كيف نتصوّر العينيّة مع أنّ النفس ستفارق البدن بالموت؟!!.

قلنا: من هيهنا زلت أقدام العظام؛ لذلك قيدنا النفس بالدنيويّة؛ فإذا فارقت النفس البدن بالموت فهي برزخيّة ليست دنيويّة، وحينذاك ستكون النفس البرزخيّة عين بدنها البرزخي(=تجسّم الأعمال) .

بدن دنيوي، وكذا النفس الملكوتيّة الجسمانيّة، يمتنع أن توجد خارجاً إلاّ ببدن مثالي أخروي من صقع عالم الملكوت، لا عالم الملك (=الدنيا)..

قال الشيرازي رضي الله عنه: **النفوس، بما هي نفوس، جسمانية البتة**(١)، **ثمّ** إذا استكملت وقويت في جوهرها، تصير مجردة(٢)، وهي بما هي صورة مجردة ليست مع البدن(٣)، ومعنى قولهم: الإنسان حيوان ناطق. أي: حيوان من شأنه إدراك المعقولات بالفعل؛ لأنّ كلّ واحد من أفراده، له أن يعقل صورة عقلية بالفعل، **فكلّ إنسان هو عاقل ومعقول بالقوة، فيكون مجرداً بالقوة لا بالفعل، والعاقل والمعقول أمر واحد**، كما مرّ، ولو كان تركيب الإنسان من النفس والبدن، كما توهمه الجمهور من مذهب الحكماء(٤)، لزم منه أمور شنيعة(٥).

---

(١) إذ استكمال فعليّتها الدنيويّة، أو الملكوتيّة الأخرويّة، إذا قبرت وهي ناقصة أو متوسطة، كما هو حال أغلب البشر، لتكون عقلاً بالفعل، ممتنعٌ إلاّ ببدن دنيوي عنصري أو مثالي ملكوتي.

(٢) تكون عقلاً بالفعل أو عقلاً فعّالاً، عين الفعليّة، منزهة عن الاحتياج لأي بدن مطلقاً.

(٣) لتنزهها عنه بعد أن أضحت عقلاً بالفعل أو عقلاً فعّالاً، كما في نفس آصف: ﴿**قَالَ الَّذِي عِنْدَهُ عِلْمٌ مِنَ الْكِتَابِ أَنَا آتِيكَ بِهِ قَبْلَ أَنْ يَرْتَدَّ إِلَيْكَ طَرْفُكَ فَلَمَّا رَآهُ مُسْتَقِرًّا عِنْدَهُ**﴾ فلا تحتاج نفسه الشريفة لأيّ بدن لتفعل أفاعيلها العجيبة، كونها عقلاً فعّالاً بالفعل، مع التنبيه أنّ للعقل الفعال مراتب مشككة، وقد تقدّم أنّ بشريّة آصف تنزل فيضي ملكوتي كبشريّة جبرائيل للفيض.

(٤) توهّم الجمهور أنّ التركيب بين النفس والبدن (المادة والصورة) انضمامي كانضمام العدس للحمص، لا اتحادي عيني، وهذا شنيع كما ستعرف؛ فإنّ النفس عين بدنها، وبدنها عينها، وحدة واحدة؛ فقولنا: زيدٌ مدركٌ آكل جالسٌ. حقيقة لا مجاز فيه، ضرورة أنّ زيداً شخصاً واحداً، وهويّة واحدة.

(٥) منها قيام الصفة بموصوفين؛ كقيام صفة الكذب بالنفس أولاً وبالبدن ثانياً، فيكون عندنا كاذبان، وشناعته واضحة؛ ضرورة أنّه ليس لدينا إلاّ كاذب واحد في الخارج، فتعيّن القول باتحاد النفس والبدن الدنيويين اتحاداً عينياً، وكذا الكلام في الملكوتيين(=تجسّم الأعمال=المعاد الجسماني).

ومن الأمثلة الجليّة حجّ الكعبة؛ فهل الحاج هو البدن أم النفس أم كلاهما؟!

قلنا: على القول باتحاد النفس مع البدن الدنيويين وعينيتهما ؛ فإن الحاج واحد، وأما على رأي المشهور فلدينا حاجّان: أحدهما البدن والثاني النفس، وهو خلاف الضرورة بل البديهة.

منها: إنّا نفهم ضرورة من ذاتنا المشار إليها بأنا ومرادفاته، معنى **يصدق عليه أنّه المدرك للأشياء**، والمتحرك والجالس في المكان[١]؛ **فإن كان هذا المعنى هو البدن، لا يصدق عليه أنّه مدرك**؛ إذ الجسم بما هو جسم غير مدرك، وإن كان هو النفس، **فلا يصدق عليه أنّه الجالس في المكان**، وإن كان المجموع، **فلا يصدق على مجموع مجرد ومادي أنّها مدرك ولا جالس**، كيف والوحدة مساوقة للوجود[٢]، بل هي عين الوجود؛ **فما لا وحدة له لا وجود له**[٣].**اهـ**.

وقال رضي الله عنه أيضاً: مادة الشيء هي: التي بها يكون الشيء بالقوة، وصورته هي: التي بها تصير بالفعل؛ **فلا بد أن يكونا متحدين، ويكون الصورة للشيء بعينها ذلك الشيء**[٤]، ولذلك حكموا بأنّ الهيولى قوّة محضة لكلّ شيء...، وذكر الشارح القديم: **أنّ الهيولى شيء بالقوة، متى حُصِّلَت**[٥]**، فهي الجسم**[٦].

---

(١) فإدراك زيد من أفعال النفس، أمّا الجلوس فمن أفعال بدنه؛ فلا يصدق الادراك على البدن، ولا الجلوس للنفس إلاّ مجازاً، لكن لمّا كان القول بالمجاز مكابرة بل سفسطة، تعيّن أنّ المدرِك عين الجالس، فالنفس الدنيوية إذن عين البدن، والبدن عينها .

(٢) زيدٌ مدرك بنفسه العاقلة لا ببدنه، وفي المقابل هو أيضاً جالسٌ آكلٌ شاربٌ ببدنه لا بنفسه؛ فزيد إذن مركب خارجاً من أمرين غير متحدين، منضمين لبعضهما: نفس مجردة، وجسم طبيعي.

وهذا ممتنع ؛ إذ لا تحقق خارجاً لجلوس زيد من دون نفسه العاقلة، كما لا تحقق لإدراك نفس زيد من دون بدنه، وعليه فنفس زيد عين بدنه، بل لا وجود لزيد في الأعيان إلاّ باتحادهما، وأمّا افتراض تركيب زيد وأنّه مجموع نفس وبدن، فهو اعتبار ذهني وتحليل عقلي، لا غير.

(٣) الأسفار٥: ٢٩١. دار إحياء التراث العربي، بيروت . الطبعة الثالثة سنة: ١٩٨١م.

(٤) فصورة الإنسان الدنيوي خارجاً عين بدنه، كما أنّ بدن الإنسان الخارجي عين صورته؛ إذ المادّة أي البدن أمرٌ بالقوّة ، وإنّما يكون متحصّلاً بالفعل إذا استعد أن تحلّ فيه النفس، وهذا ممتنع إلاّ بالاتحاد الوجودي العيني بين النفس والبدن (الصورة والمادّة).

(٥) أي: تحصّصت وتعيّنت بالصورة فهي الجسم ؛ فالجسم هو: المادة (=الهيولى) المتحصّلة بالصورة .

(٦) الأسفار٥: ٢٨٥-٢٨٦. دار إحياء التراث العربي، بيروت . الطبعة الثالثة سنة: ١٩٨١م.

وقال أيضاً: **لو كانت المادة والصورة ذاتين مختلفتين في الجسم بحسب الخارج، لم يجر صدق إحداهما على الأخرى، بأيّ اعتبار أخذت**(١)، كما نقل عن بعض المحققين أنّ الأجزاء المتغايرة بحسب الوجود الخارجي(٢)، يمتنع أن يحمل إحدهما على الآخر، ويقال: هو هو، أو يقال: المجموع منها هو هذا الواحد أو ذاك الواحد، وإنْ فرض بينهما أيّ ارتباط أمكن، يشهد بهذا بديهة العقل(٣)، لكن المادة تحمل على المركب المذكور، إذا أخذ بوجه، كما علم في موضعه(٤)، وصرح به أكثر المحققين، كالشيخ الرئيس ومن يحذو حذوه، **فيكون عين المركب، وكذا الصورة تحمل عليه**، وكل منهما يحمل على الأخرى، فالكلّ واحد لا محالة(٥).

قال رضي الله عنه أيضاً: **المادة والصورة ذاتاً واحدة..**، إنّما يتم في المركب المتشابه الأجزاء، كالياقوت(٦)؛ إذ هناك أمر واحد بالفعل، فجاز أن يكون مادة وصورة باعتبار، وجنساً وفصلاً باعتبار(٧)، وأمّا المركب الغير المتشابه الأجزاء كالفرس، فلا يتصور فيه ذلك؛ إذ هناك أمور متعددة مختلفة الحقيقة؛ كالعظم واللحم والعصب، فكيف يكون هذه الأمور المختلفة، عين الصورة الفرسية وهي أمر واحد؟!!!.

---

(١) أما بمعنى المادة والصورة فواضح، وأمّا بمعنى الجنس والفصل؛ فقد تقدّم أنّ النفس لا تحلّ ولا ولا تحمل ولا تتحد إلاّ ببدن مستعد لذلك؛ فالنفس الناطقة مثلاً لا تحلّ في العلقة ولا التراب .

(٢) المقصود بالمغايرة ، السنخيّة البعيدة ؛ فبدن الإنسان وإن كان من تراب لكنه سنخ بعيد.

(٣) بديهة العقل تشهد وتجزم بامتناع أن يحمل التراب على الإنسان بمعنى الجنس القريب، وإن ساغ أن يحمل عليه بالمعنى البعيد؛ بداهة امتناع أن يقال : زيدٌ تراب.

(٤) أي المادة على المعنى الجنسي (مادة لا بشرط) وكذا الصورة على المعنى الفصلي (صورة لا بشرط) لكن لا كل معنى جنسي، بل ما كان مستعداً فقط لأن تحل فيه النفس.

(٥) الأسفار٥: ٢٨٤. دار إحياء التراث العربي، بيروت . الطبعة الثالثة سنة: ١٩٨١م.

(٦) هذا إشكال مقدّر حاصله: افتراض اتحاد المادة والصورة، وأنّهما ذات واحدة، يتصوّر في المركب متشابه الأجزاء، كالياقوت، لا المتباين الأجزاء، كالشجر والإنسان والفرس...، وسيأتي جوابه.

(٧) ذكرنا أعلاه أنّ الجنس والمادة، وكذا الفصل والصورة، متحدان ذاتاً، مختلفان اعتباراً.

أقول[١]: ليس يلزم أن يكون كلّ ما يوجد من الصورة والكيفيات، مع مادة الشيء، داخلاً في قوام ماهيته، ولا في قوام هويته[٢]، بما هي تلك الهوية، بل ربما يكون من اللواحق أو المعدات؛ **إذ قد مرّ أنّ مادة الشيء يعتبر فيه على وجه الإبهام**، فالصورة الفرسية هي أمر واحد، يصدر عنه هذه الأفاعيل على المادة بنحو من الترتيب، وهي بالحقيقة ذات الفرس وهويته التي بها هو هو، **وهذه الأعضاء من آثارها ولواحقها، وليست هي داخلة في مادته.**

ولهذا قد لا تفسد عند زوال الصورة، ولو كانت هذه الأمور كلهاّ أجزاء لمادة الفرس بخصوصها، لم يبق شيء منها عند موته وفساد صورته، وليس كذلك؛ وذلك لأنّ الصورة على أي وجه كانت، علّة للمادة المخصوصة...، وليست جسمية الفرس بالحقيقة هذا المحسوس المركّب من هذه الأعضاء المتباينة الوجود[٣].

وقد أشرنا أيضا فيما سبق أنّ مادة الشيء، بمعنى حامل قوته وإمكانه بالعدد، غير مادته للصورة، بصورته بالفعل؛ فمادة الإنسان مثلاً بالمعنى الأول هي النطفة بل الجنين، بخلاف مادته بالمعنى الآخر[٤]؛ فإنّها أمر مبهم في ذاته، متعين بالصورة[٥].

---

(١) هذا جواب الإشكال، وموجزه: أنّ الأجزاء المتباينة، كاليد والرجل لواحق للمادة، لا عين المادة، يدلّ عليه عقلاً، أنّ ذات مقطوع اليد، عينها قبل القطع، لم تنقص ذاتياته ولا ماهيته شيئاً.

(٢) الهويّة: التشخّص والتعيّن، كهويّة زيد خارجاً، والماهيّة: ما يقع في جواب ما هو(حيوان ناطق).

(٣) هذا دليل قطعي على أنّ الأعضاء الطبيعيّة من آثار المادّة ولواحقها، لا أنّها عينها، ضرورة أنّ هذه هذه الأعضاء بموت الفرس وفساد صورته، لا تعدم بل تبقى أجساماً تؤول عظاماً أو تراباً ؛ فلو كانت هذه الأعضاء هي عين مادة الفرس الأصليّة، لانعدمت مباشرة بانعدام الصورة بالموت؛ فتعيّن أن تكون عوارض لمادة الفرس الأصليّة، خارجة عن حقيقتها، وقد تقدّم الكلام في البدن الأصلي وفضلته.

(٤) وهذا هو السر في أنّ النفس، لا تَحُلّ في العلقة ولا المضغة ولا العظام؛ إذ ليست هي مادة مستعدة لحلول النفس فيها، وإنّما هي حاملة لهذا الاستعداد والقوة، إلى أن يكون بدناً مخصوصاً كاملاً بالفعل، مستعداً لحلول النفس فيه.

(٥) الأسفار ٥: ٢٨١. دار إحياء التراث العربي، بيروت . الطبعة الثالثة سنة: ١٩٨١م.

وقال أيضاً: الكلام هاهنا في اتحاد المادة بالصورة، والصورة للشيء هي بعينها مصداق جميع المعاني التي تصدق على مادتها، مع ما يزيد عليها من جهة الصورة، فالصورة المنوعة للحيوان هي بعينها قابلة للأبعاد نامية حساسة، **والجسمية المنفصلة عنها عند الموت والفساد، غير التي تكون متّحدة معها بالشخص، كما أومأنا**(١) **إليه**(٢).

قال رضي الله عنه: منشأ هذا الوهم لبعضهم، أنّهم لما سمعوا قول الحكماء بأنّ الجنس عرض عام لفصله، والفصل خاصة للجنس، ولم يفرقوا بين عوارض الماهية وعوارض الوجود؛ فزعموا أنّ العارضية والمعروضية بينهما في الوجود، وذلك باطل؛ فإنّ **وجود الفصل بعينه وجود الجنس الذي يحصلّه**، وإنّما الفرق بينهما بحسب الحد والمفهوم، بمعنى أن مفهوم أحدهما غير مفهوم الآخر، فمفهوم الناطق مثلاً خارج عن المفهوم من الحيوان، وكذا العكس مع أنّ **وجود الناطق بعينه وجود الحيوان**(٣).

قلت: أوضحنا مراراً المعنى المكتنز في قوله رضي الله عنه : **(الفرق بينهما بحسب الحد والمفهوم، بمعنى أن مفهوم أحدهما غير مفهوم الآخر)** تحت عنوان المادّة والصورة.

وكذا المكتنز في قوله رضي الله تعالى: **(وجود الناطق بعينه وجود الحيوان)** فإنّه ليس كلّ حيوان، وإنّما خصوص ما كان مادة قابلة لأن تحل النفس الناطقة فيه، لا كل مادّة وكل حيوان. وكذا في قولنا: حيوان صاهل؛ إذ ليس كل مادة حيوانية قابلة لأن تحل فيها النفس الصاهلة، وإنما خصوص المادة الصاهلية الحصانيّة، وهكذا .

(١) نبه وأومأ، بل صرح كثيراً في كتبه الشريفة، أنّ البدن الحيواني مطلقاً لا يصلح منه لاتحاد النفس الناطقة به، إلاّ خصوص ما كان له استعداد لذلك، وأيضاً فإنّ البدن الإنساني بعد مفارقة النفس له، جسمٌ آخر كأي جسم طبيعي، فقد استعداده الحيواني لاتحاد النفس الناطقة به.

(٢) الأسفار ٥: ٢٩١. دار إحياء التراث العربي، بيروت . الطبعة الثالثة سنة: ١٩٨١م.

(٣) الأسفار ٥: ٢٩٨. دار إحياء التراث العربي، بيروت . الطبعة الثالثة سنة: ١٩٨١م.

اعتبارات ومراتب وجود النفس!!

معنى أنّ النفس جسمانيّة الحدوث، كما مرّ كثيراً، امتناع وجودها في هذه النشأة من دون بدن طبيعي؛ لامتناع استكمال فعليّتها من دونه؛ فكل أفاعيل النفس العنصريّة ممتنعة إلاّ ببدن طبيعي؛ إذ حقيقة وجود النفس خارجاً أنّها عين بدنها، وبدنها عينها، بحيث تفسد وتبطل النفس الدنيويّة بفساد البدن وبطلانه، لكن إذا كان الأمر كذلك، فكيف نفسّر بقاء النفس إذا فارقت بدنها بالموت؟!.

قال الصدر الشيرازي: **كلّ حقيقة جوهرية طبيعية، لها كونان: كون دنيوي داثر، وكون أخروي باق، ولهذا قال أهل الشرائع: إنّ الدنيا دار زوال وانتقال، والآخرة دار القرار والمآل**[1]. اهـ.

قلنا: النفس حقيقة واحدة، له أنحاءٌ من الوجود في مراتب ثلاث: الأولى: نفساً دنيويّة عنصريّة، والثانية أرقى منها: ملكوتيّة أخرويّة، والثالثة نوريّة قدسيّة عقليّة، وهي غاية النفس.

الأولى: النفس الدنيويّة العنصريّة .

وهي النفس التي يمتنع وجودها في الدنيا إلاّ ببدن دنيوي عنصري طبيعي، فهي عين بدنها وبدنها عينها خارجاً؛ فإذا حققت غرضها في الدنيا على ما قدّر الله تعالى لها، فارقت بدنها بالموت، لكن ما معنى فارقته بالموت؟!!.

قلنا: معنى ذلك ارتقاؤها لتكون أخرويّة، وهذا لا يكون إلاّ بخلع لباسها الدنيوي الفاسد، الذي هو عين وجودها في المرتبة الدنيويّة، فإذا تمّ هذا ارتقت النفس مع بدنها المثالي المسانخ لملكاتها الراسخة[2]، إلى المرتبة..

---

(١) مفاتيح الغيب: ٣٩٠. مؤسسة الأبحاث الثقافية، طهران، الطبعة: الأولى، ١٤٠٤ هـ.

(٢) وهذا هو موجز معنى تجسّم الأعمال والمعاد الجسماني؛ إذ المعاد الجسماني للنفس هو تجسّدها ببدن أخروي مسانخ لأخلاقها الجوهريّة الراسخة المفاضة عليها من الملكوت.

الثانية: النفس الملكوتيّة الأخرويّة .

وهي عين النفس الدنيويّة، لكن بعد أن ارتقت وتنزهت عن عالم الدنيا، أي: بعد أن خلعت لباسها الدنيوي الفاسد؛ لتتجلّى ببدنها الأخروي المنزه عن كلّ شيء دنيوي، وحاجتها للبدن في البرزخ والآخرة، لتحقيق غايتها وهي أن تكون عقلاً بالفعل أو فعّالاً، باستكمال فعليتها في الحساب والسراط والسؤال ناهيك عن النعيم والعذاب.

لكن النفس لا تكتفي بهذه الرتبة الوجوديّة، ولا هذا المقدار، إذ لا يهدأ لها بال حتى ترتقي إلى عالم العقول لتكون عقلاً بالفعل أو فعالاً، وهذه هي المرتبة..

الثالثة: النفس العقليّة.

غاية النفس الارتقاء إلى عالم العقل والقدس؛ ففيه تخلع حتّى بدنها المثالي؛ لتكون عقلاً وعاقلاً ومعقولاً؛ إذ العقل وجودٌ مجرّد ذاتاً وفعلاً، فعّال درّاك بلا واسطة بدن، على ما قضى الله تعالى، ومعنى ذلك بطلان وجود النفس في مرتبتها الثانية ناهيك عن الأولى؛ فمعنى البطلان ليس العدم المطلق، وإنما ارتقاء النفس إلى مرتبة أشرف.

الزبدة: النفس واحدة في كلّ العوالم الثلاثة، وإنّما تختلف من عالم إلى آخر في طور وجودها من الداني إلى العالي، حسب تعلقها بالبدن الطبيعي أو المثالي أو تنزهها عنهما.

قال الشيرازي: للنفس الإنسانية اعتبارين: اعتبار كونها صورة ونفساً، واعتبار كونها ذاتاً في نفسها، ومناط الاعتبار الأول كون الشيء موجوداً لغيره، ومناط الاعتبار الثاني كونه موجوداً في نفسه، أعمّ من أن يكون موجوداً لنفسه أو لغيره، **ولما كانت الصورة الحالّة**[1]**، وجودها في نفسها، بعينه وجودها للمادة، فالاعتباران فيها متحد**[2]، بخلاف الصورة المجردة، فإنّ وجودها في نفسها لما كان هو وجودها لنفسها، بناء على

---

(١) أي النفس الحالّة في البدن .

(٢) أوضحنا كثيراً أنّ النفس الناطقة الدنيويّة جسمانيّة الحدوث، تعلّقيّة، بمعنى امتناع وجودها في الدنيا إلاّ متحدة ببدن طبيعي، فهي عين هذا البدن، والبدن عينها ما دامت متحدة معه، فإذا فارقته بالموت، فهي نفس أخرويّة ليست دنيويّة، وهذا نحو آخر لوجودها.

تجردها في ذاتها عن المادة، فيختلف هناك الاعتباران، ويتغاير بحسبهما الوجودان، ولهذا زوال الصورة الحالّة عن المادة، يوجب فسادها في نفسها[١]، بخلاف الصورة المجردة، فإنّ وجودها للمادة وإن استلزم وجودها في نفسها، لكن زوالها عن المادة لا يوجب فسادها في نفسها، وذلك لتغاير الوجودين[٢].اهـ.

قلت: مقصوده الشريف ما ذكرناه من مراتب وجود النفس الواحدة؛ فبطلان وجود النفس في مرتبتها الدنيويّة، لا يستلزم بطلانها في مرتبتها الملكوتيّة إذا تنزهت عن بدنها الدنيوي بالموت، وكذا فبطلان وجود النفس في مرتبتها الملكوتيّة بخلع البدن الملكوتي، لا يستلزم بطلانها في مرتبتها العقليّة.

فاستوعب هذا جيّداً، فإنّ كثيراً من كبار الحكماء لمّا لم يستوعبوا هذا، استوحشوا المعنى المطوي في أصالة الوجود التشكيكيّة، المبتنية على وحدة معنى الوجود المنتزع من مراتب الوجود والموجود، واستغربوا القول بماديّة النفس وحركتها الجوهريّة واشتداد وجودها؛ سيما من بنى منهم قواعده الحكميّة على أصالة الماهيّة وإنكار حركة الجوهر وماديّة النفس، كالرئيس ابن سينا رحمه الله، وقد بان لك تنافيه الصريح وتناقضه الفصيح في أكثر من مورد.

إذا اتّضح ولو إجمالاً ما أردناه من العنوان أعلاه، تعيّن الخوض في العنوان الآتي؛ ففيه من الظرائف ما يلزم الإحاطة به، غفل عنه عن جلّ الحكماء قبل الشيرازي، ممّا ، فهاكه موجزاً صافياً كالآتي..

---

(١) فانعدام وجود النفس الطبيعيّة الدنيويّة، التي هي عين البدن الدنيوي الطبيعي، بالموت ومفارقة البدن الطبيعي، لا يستلزم انعدام وجودها المثالي الذي هو عين بدنها المثالي، وكذا لو انعدم نحو وجودها المثالي إذا أضحت عقلاً بالفعل أو اتحدت مع العقل الفعال.

(٢) الأسفار ٢: ٤١. دار إحياء التراث العربي، بيروت . الطبعة الثالثة سنة: ١٩٨١م.

اتحاد النفس بالبدن (=الإضافة النفسيّة)

أو إضافة نفسيّة كما أبدع وصرّح الشيرازي رضي الله عنه، لا إضافة مطلقة كما في الأعراض؛ فمعنى الإضافة النفسيّة الإضافة التقوميّة الافتقاريّة؛ ضرورة امتناع وجود النفس في عالم الدنيا إلاّ إذا أضيفت إلى بدن طبيعي تستكمل به فعليتها؛ وهو المقصود بكونها: جسمانيّة الحدوث.

فالإضافة النفسيّة بإيجاز: امتناع وجود النفس دنيويّاً إلاّ متحدة ببدن حيواني.

قال الشيرازي أنّ النفس: من وجه متحدة بالبدن، ومن وجه متصرفة فيه تصرفاً طبيعياً[١]، ومن وجه مدبرة فيه تدبيراً اختيارياً[٢]، كما أنّ الطبيعة تقوّم المادة بوجه[٣]، وتتحد بها بوجه[٤]، وتفعل بها فعلاً في غيرها، بوجه[٥].**اهـ.**

وقال رضي الله عنه أيضاً: **النفس تمام البدن،** يحصل منها ومن المادة البدنية، نوع كامل جسماني، ولا يمكن أن يحصل من مجرد ومادي نوع طبيعي مادي بالضرورة[٦]، فإذا بطل التالي فكذا المقدم، فعلم أنّ اقتران النفس بالبدن وتصرفها فيه أمر ذاتي لها[٧]، بحسب وجودها الشخصي، فهذه **الإضافة النفسية** لها إلى البدن، مقوّمة لها، لكن لا يلزم من ذلك كونها من باب المضاف[٨]، ولا يخرج به النفس عن حد الجوهرية، بل عن حد

---

(١) كساير أفعال النفس الطبيعيّة القهريّة؛ كالاحمرار عند الخجل، واشتداد ضربات القلب بالخوف.

(٢) كساير أفعال النفس الاختياريّة؛ المجموعة في باب الطاعة والمعصية والحسن والقبح.

(٣) كارتفاع لسان النار إلى أعلى، والحجر إلى أسفل؛ إذ الطبيعية هي: القوّة السارية في الأجسام.

(٤) إذ القوة أو الطبيعة، التي بها يرتفع لسانها إلى أعلى، هي عين النار من هذا الوجه .

(٥) الأسفار ٥: ٣٠٥. دار إحياء التراث العربي، بيروت . الطبعة الثالثة سنة: ١٩٨١م.

(٦) فيمتنع أن يتركب النوع الإنساني مثلاً من العقل المجرد ومن البدن ؛ بداهة أنّ العقل مجرد ذاتاً وفعلاً، واتحاده بالبدن وهو عين اللاتجرّد، ممتنع، على ما فصلناه سابقاً في هذا الكتاب .

(٧) لكونها جسمانيّة الحدوث يمتنع غير ذلك .

(٨) فليست هي كالإضافة في التامر واللابن، ولا كالإبوة والبنوّة، ولا كإضافة الأعراض لمواضيعها.

لمواضيعها.

العقلية فقط[١]، **فوجود النفس لكونها صورة للمادة يلزمها إضافة البدن**، كما يلزم لكلّ صورة إضافة المادة، لكن ليس يلزم من ذلك كونها من باب المضاف، ولا كونها من الأعراض؛ **لأنّ هذه الإضافة إضافة التقويم والتكميل**، لا إضافة الحاجة المطلقة كما في العرض[٢]؛ فالنفس ما دامت لم تخرج من قوة الوجود الجسماني، إلى فعلية العقل المفارق، فهي صورة مادية[٣] [٤].اهـ.

وقال أيضاً: النفس كما علمت مراراً لها **تعلق ذاتي بالبدن**[٥]، **والتركيب بينهما تركيب طبيعي اتحادي**[٦]، **وأنّ لكلّ منها مع الآخر حركة ذاتية جوهرية**[٧]، والنفس في أوّل حدوثها أمرٌ بالقوة في كلّ ما لها من الأحوال[٨]، وكذا البدن، ولها في كلّ وقت شأنٌ آخر من الشئون الذاتية، بإزاء سن الصبا والطفولية والشباب والشيخوخة والهرم وغيرها، وهما معاً يخرجان من القوة إلى الفعل[٩].

ودرجات القوة والفعل في كلّ نفس معيّنة، بإزاء درجات القوة والفعل في بدنها الخاص به، ما دام تعلقها البدني، **وما من نفس إلاّ وتخرج من القوة إلى الفعل في مدّة**

---

(١) ضرورة أنّ النفس هي: العقل إذا تعلّق ببدن ، كما في تمثلات جبرائيل الملكوتيّة.

(٢)كحاجة اللون إلى الجسم، دائماً مطلقاً أبداً، بخلاف النفس فإنّها قد تفارق البدن بالموت.

(٣) أي: جسمانيّة الحدوث؛ لامتناع وجود الصورة في هذه النشأة بغير مادّة (=البدن).

(٤) الأسفار ٨: ١٣. دار إحياء التراث العربي، بيروت . الطبعة الثالثة سنة: ١٩٨١م.

(٥) وهذا معنى أنّها: جسمانيّة الحدوث؛ لامتناع وجودها الدنيوي بغير البدن، والموت خير دليل.

(٦) وإلاّ لزم أمور شنيعة، كتعلق الصفة بموصوفين: أحدهما البدن والآخر النفس، وهذا خلاف الضرورة والوجدان؛ فمن ذلك وجود عقابين أحدهما للنفس والآخر للبدن، وهو باطل قطعاً.

(٧) مضى تفصيل هذا في الحركة الجوهريّة .

(٨) لا بالفعل، كما قال تعالى: ﴿**وَاللهُ أَخْرَجَكُم مِنْ بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْئًا وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَارَ وَالْأَفْئِدَةَ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ**﴾ .

(٩) فأفعال النفس الاختياريّة في هذه النشأة؛ لكونها جسمانيّة، متوقفة على اتحادها بالبدن؛ فقاطبة أفعال النفس الدنيويّة، خروجٌ تدريجيٌّ سيّال من القوة والاستعداد إلى الفعل والتحقق.

حياتها الجسمانية[1]، ولها بحسب الأفعال والأعمال، حسنة كانت أو سيئة، ضرب من الفعلية والتحصل في الوجود، سواء كان في السعادة أو الشقاوة[2].

فإذا صارت بالفعل في نوع من الأنواع، استحال صيرورتها تارة أخرى في حد القوة المحضة[3]، كما استحال صيرورة الحيوان بعد بلوغه إلى تمام الخلقة نطفة وعلقة؛ لأنّ هذه **الحركة جوهرية ذاتية**، لا يمكن خلافها بقسر أو طبع أو إرادة أو اتفاق، فلو تعلّقت نفس منسلخة ببدن آخر، عند كونه جنيناً أو غير ذلك، يلزم كون أحدهما بالقوة والآخر بالفعل، وكون الشيء بما هو بالفعل بالقوة، وذلك ممتنع؛ لأن التركيب بينهما طبيعي اتحادي، والتركيب الطبيعي يستحيل بين أمرين أحدهما بالفعل والآخر بالقوة[4].

.[4]

قال الشيرازي أيضاً : القول بأنّ الصحابة[5] بين النفس والبدن مجرّد معيّة اتفاقية، ليس بينهما علاقة ذاتية، قول باطل ومعتقد سخيف، كيف وهم قد صرّحوا بأنّ النفس صورة كمالية للبدن، وقد عرّفوها: بأنّها: **كمال أول لجسم طبيعي آلي ذي حياة**. وحكموا بحصول نوع طبيعي، له حد نوعي من جنس وفصل ذاتيين كالإنسان...؛ ومثل ذلك

---

(١) أي مدّة حياتها الدنيويّة الطبيعيّة في هذه النشأة .

(٢) فتتغيّر جوهراً، بما يفاض عليها ممّا يسانخ ملكاتها الراسخة، خيراً أو شرّاً، وقد تقدّم في فصلٍ سابق أنّ هناك إفاضتين: نفسيّة أولاً، وبدنيّة تسانخ حقيقة النفس بعد التغيّر الجوهري ثانياً.

(٣) كما في فرض الملكة المانعة من عدمها؛ فيمتنع أن يكون الشيطان مثلاً ملكاً كجبرائيل؛ بداهة انعدام الاستعداد في ذاته للخير نهائيّاً، وكذا يمتنع أن يكون الملك شيطاناً لانعدام الاستعداد الشرّي.

(٤) الأسفار ٩: ٢. دار إحياء التراث العربي، بيروت . الطبعة الثالثة سنة: ١٩٨١م.

(٥) يقصد علاقة النفس الافتقاريّة التقوميّة بالبدن ، وإنّما عبّر بالصحابة تعريض بالرأي السخيف، الذي يزعم أنّ العلاقة بينهما انضماميّة اتفاقيّة، لا اتحاديّة لزوميّة غائيّة؛ إذ غاية كلّ من النفس والبدن في هذه النشأة الاتحاد مع الآخر، وإلّا لامتنع وجود كلّ منهما مستقلاً في الطبيعة.

التركيب يمتنع أن يكون يحصل من أمرين ليس بينهما علاقة العليّة والمعلوليّة، **فالحق أنّ بينهما علاقة لزومية، فلكلٍ منها حاجة إلى الآخر**[١].اهـ.

قال الشيرازي رضي الله عنه أيضاً: حاجة النفس إلى البدن...، في ابتداء الأمر حاجة جوهري طبيعي؛ لعدم استقلالها بالوجود دون البدن وقواه الحسية والطبيعية، وقد مرّ أيضاً أنّ **نفسية النفس هي نحو وجودها**[٢].

وقال رضي الله عنه أيضاً: النفس جوهر، وتعلقها وارتباطها بالبدن **من باب المضاف**، وهو أضعف الأعراض وأخسّها، فبطلان الإضافة التي هي أضعف الأعراض، لا يوجب بطلان الجوهر القائم بنفسه[٣]، وقد علمت **إنّ عدم أحد أسباب وجود الشيء بالذات، سبب لعدم ذلك الشيء**[٤]. اهـ.

قلت: **الإضافة هي النفسيّة**، تعني بإيجاز: **أنّ البدنَ مأخوذٌ في حدّ النفس، أخذاً تقوميّاً افتقاريّاً**؛ بداهة أنّ البدن خارجٌ عن حقيقة النفس المجردة ذاتاً.سسس

وهو صريحٌ في تعلّقها الذاتي التقوّمي الافتقاري بالبدن الطبيعي الدنيوي في خصوص هذه النشأة؛ ضرورة أنّ نحو وجود النفس الدنيويّة، ممتنعٌ إلاّ إذا حلّت ببدن مستعد لأن يكون محلاً لها؛ ضرورة أنّها جسمانيّة الحدوث ..

فقولنا في النفس: (كمال أول لجسمٍ طبيعي آلي) ليس معناه أنّ الجسميّة داخلة في حقيقة النفس وذاتها؛ وإنّما بمعنى امتناع وجود النفس في نشأة الدنيا إلاّ إذا أضيفت إلى بدن، تقوّماً وافتقاراً؛ وإن شئت سمّه حدّ النفس التقوّمي، لا حدّها الذاتي المؤلف من الجنس والفصل؛ إذ البدن ليس داخلاً في حقيقتها وماهيّتها، ولا أنّها داخلة في حقيقته وماهيّته؛ لاجتماع النقيضين الممتنع؛ فالنفس ذاتاً عين التجرّد، كما أنّ ذات البدن في

---

(١) الأسفار ٨: ٣٨٢. دار إحياء التراث العربي، بيروت . الطبعة الثالثة سنة: ١٩٨١م.

(٢) الأسفار ٩: ٨٥. دار إحياء التراث العربي، بيروت . الطبعة الثالثة سنة: ١٩٨١م.

(٣) فبطلان تعلق النفس بالبدن الدنيوي بالموت، لا يستلزم بطلان نحو وجودها الملكوتي ببدن مثالي.

(٤) شرح الهداية الأثيريّة(أحمد السايح) ٢: ٢٤٩. مكتبة الثقافة الدينيّة، القاهرة. طبعة أولى ٢٠٠٨م.

المقابل عين اللاتجرّد، قد مضى البسط أنّ الإنسان الدنيوي مركّب من مادة هي البدن وصورة هي النفس.

وقد تقول: فكيف اتحدت النفس مع البدن في هذه النشأة مع أنّهما، بما هما مادة وصورة، متباينان ذاتاً، لا يسوغ حمل أحدهما على الآخر؟!.

قلنا: اتحدا على المعنى الجنسي والفصلي للمادة والصورة؛ أي المادة والصورة لا بشرط؛ فهذا هو معنى الاتحاد التقومي الافتقاري اللزومي بينهما؛ فكلٌّ من البدن والنفس في هذه النشأة مأخوذٌ في حدّه التقوّم بصاحبه والافتقار إليه لزوماً، وإن كان أحدهما غير داخل في حقيقة الآخر وماهيّته.

وقد يقال: النفس وجود مجرد ذاتاً، فكيف يعقل تعلّقها بالبدن اللامجرّد؟!.

قلنا: بواسطة بدن المثال، وهو جوهرٌ برزخ بين المجرّد واللامجرّد، وقد تقدم بيان ذلك في عنوان سابق.

إذا اتضح هذا يلزم الالتفات إلى أنّ وجود النفس، باعتبار تعلّقها بالبدن الطبيعي، وباعتبار مفارقتها له في النشأتين، على نحوين كالآتي:

الأولى: النفس الناطقة بعد نزولها إلى الدنيا (=متعلّقة بالبدن الطبيعي).

الثانية: النفس الناطقة، بعد مفارقة الدنيا (مفارقة للبدن الطبيعي متعلقة بالمثالي).

قلت: ممّا ترتّب على ذلك ثمرات حكميّة وعقديّة جليلة؛ كما في العنوان الآتي..

هل النفس تموت؟!!

عدم التمييز بين مراتب وجود النفس، من حيث تقومها بالبدن، أوقع بعض أساطين الحكماء في حفرة الخلط والتخليط، فخاضوا فيما لم يُقصد، وجالوا في غير الميدان..؛ ولبيان الثمرة العظيمة المترتبة على هذا التفريق، سيما معضلة ارتباط النفس بالبدن، حسبنا أن نتسائل هل النفس الناطقة تموت أم باقية لا تموت؟!!.

قلنا: النفس الطبيعيّة (=المتعلّقة ببدن طبيعي[1]) في مرتبتها الثانية، تموت قطعاً، ومعنى موتها: انعدام نحو وجودها الطبيعي، أو مفارقة عالم الدنيا بترك تعلّقها بالبدن الطبيعي، لا أنّها تفنى نهائيّاً وتموت أبديّاً، وإنّما يفنى وجودها الطبيعي المتقوّم المشروط بالبدن الطبيعي العنصري، والمشروط عدمٌ عند عدم شرطه ..

قال الشيرازي رضي الله عنه أيضاً في بيان كلام أفلاطون: **نفسية النفس** كما بينّا، نحو وجودها، وهذا النحو من الوجود غير باق للنفوس بالحقيقة؛ لأنّها متحولة من هذا الوجود إلى وجود آخر تنقلب إليه، فإذن **حيثما حكم بأنّ جوهر النفس غير مكون ولا مائت أراد به جوهرها العقلي...،** وهو غير واقع تحت الكون لأنّه صورة علم الله، وحيثما قال: إنّها **مكونة مائتة أراد به جوهرها النفساني وصورتها التي تعلقت بالبدن العنصري، وقد** ثبت أنّ كلّ صورة مادية متكوّنة فاسدة. وبالجملة: **كلّ نفس بما هي نفس ذائقة الموت**[2].اهـ.

فمنشأ توهّم البعض أنّ مسألة موت النفس مخالفة للضروريّات، عدم التمييز بين مراتب وجود النفس، أي: أنحاء وجودها في العوالم الثلاثة؛ إذ الميت المعدوم هو خصوص المرتبة الطبيعيّة للنفس، وهذا لا ينافي وجودها وبقائها في مرتبة أخرى لاحقة؛

---

(١) مقصودنا بالنفس الطبيعيّة واضح، وهو وجودها في عالم الخروج من القوّة إلى الفعل(=الطبيعة) أو نحو وجودها من حيث تعلقها بالبدن الطبيعي الدنيوي العنصري في هذه النشأة.

(٢) الأسفار ٩: ٢. دار إحياء التراث العربي، بيروت . الطبعة الثالثة سنة: ١٩٨١م.

فهذه النفس غير تلك في طور الوجود، وإن كانت هي عينها في رتبة ما، كما هو مفاد أصالة الوجود التشكيكيّة ..

يدلّ على ذلك أنّ العقل والنفس كلاهما مجرّد ذاتاً، بل إنّ غاية النفس أن تكون عقلاً في مرتبة وجودها الأشرف، مع ذلك هما متغايران باتفاق الحكماء؛ إذ العقل جوهر قسيمٌ لجوهر النفس، يتغايران في رتبة الوجود وشدّته؛ إذ النفس في رتبتها الأشرف عين العقل، وفي رتبتها الشريفة هي النفس الناطقة الملكوتيّة، وفي مرتبتها الخسيسة هي النفس الدنيويّة التي يمتنع أن توجد خارجاً إلاّ ببدن طبيعي فاسد.

وبالجملة: فمعنى موتها: تنزهها عن التعلق بالبدن الطبيعي.

وإذن فحينما نتحدث عن علاقة النفس الطبيعيّة بالبدن، يجب أن نخصّ الكلام بوجود النفس في عالم الطبيعة، وإلاّ وقع الخلط والخبط؛ فمعنى أنّ البدن علّة ماديّة لوجود النفس، أنّ حدوثها الجسماني مشروط بالبدن؛ لامتناع وجودها من دونه في هذه المرتبة، وكذا امتناع انتقالها إلى المرتبة الثانية بالموت وهي ما زالت متعلقة به..

قال صدر المتألهين أيضاً: عرفت في باب المضاف، أنّ وجود المضاف بما هو مضاف، وجود غير مستقل(١)، ولا نعرف من وجود النفس إلاّ ما تقتضيه تلك الإضافة المحدودة(٢)، بما هي إضافة محدودة، لا تمام وجودها؛ لكون اسم النفس غير موضوع إلاّ لذلك الوجود الإضافي(٣).

ولم يوضع هذا الاسم لكونه حقيقة الجوهر النفساني بحسب معناه المشترك أو المختص، **بل من حيث إضافة التدبير والتصرف للأبدان**، ووجود المضاف بما هو مضاف

---

(١) فالناطق (في قولنا: حيوان ناطق) وجودٌ غير مستقل في عالم الطبيعة إلاّ مضافاً إلى الحيوان.

(٢) أي المحدودة في قولنا: (كمالٌ أوّل لجسمٍ آلي طبيعي). أو قولنا: حيوان ناطق.

(٣) لعجز العقول عن معرفة حقيقة النفس؛ فالحد الذي اصطلحه الحكماء والمناطقة للنفس (وأنّها: ما به يتحصّل الجنس ليكون هناك نوع جسماني) هو الإضافي النفسي، وهو ما اصطلحنا عليه في كلماتنا الآنفة الحدّ التقوّمي الافتقاري.

وجود تعلقي مقيس إلى شيء آخر[١]؛ **فالإضافة النفسية** مقيسة إلى البدن؛ **فلذلك يؤخذ البدن في حدّ النفس؛ لكونه داخلاً في تقوّم وجودها التعلقي الإضافي**[٢]، كما يدخل وجود البناء في قوام البناء ويؤخذ في حده، ولا يؤخذ في حد الإنسان؛ فإنّ الحدود بإزاء الوجودات، فللإنسان بما هو إنسان وجود وله حد بإزائه، يعرف به ولا يدخل في حده الإنسان، ولا شيء من الجوهر وجنسه؛ لأنّه من مقولة المضاف، والإنسان من مقولة الجوهر، والمقولات متباينة بتمامها[٣]، فشيء منها لا يدخل في حدّ شيء من الأخرى؛ فالنظر في النفس بما هو نفس، نظر في البدن؛ **ولهذا عد علم النفس من العلوم الطبيعية الناظرة في أحوال المادة وحركاتها**[٤]، فمن أراد أن يعرف حقيقة النفس من حيث ذاتها، مع قطع النظر عن هذه **الإضافة النفسية**، يجب أن ينظر إلى ذاتها من مبدأ آخر، ويستأنف علماً آخر غير هذا العلم الطبيعي[٥].اهـ.

الحاصل: موت النفس يعني: بطلان نحو وجودها التعلّقي بالبدن الطبيعي، أو انعدام مرتبها الطبيعيّة، وهذا لا ينافي بقائها الأبدي المتعلق ببدن مثالي في عالم الملكوت والجنة والنار، كما لا ينافي هذا ارتقاؤها لتكون عقلاً بالفعل بل فعالاً.

مع التنبيه إلى أنّ الموت كما مرّ، هو انقطاع التعلق بالبدن الطبيعي والتنزه عن الخروج من القوة إلى الفعل، من الفساد والفقدان إلى الكون والوجدان، لذلك فارتقاء النفس الملكوتيّة لأهل الجنة إلى العقل ليس موتاً؛ لتنزهه عن الهلاك والفقدان.

---

(١) فالناطق في قولنا: الإنسان حيوان ناطق. مقيس ومضاف إلى الحيوان وإلى النوع.

(٢) هو ما قلناه سابقاً من أنّ الإضافة النفسيّة تعني أنّ: البدن مأخوذ في حدّها تقوماً لا ذاتاً وحقيقةً.

(٣) تقدم هذا فإنّ بدن الإنسان ونفسه، بما هما مادة وصورة، ماهيتان متباينتان ذاتاً؛ فلا البدن داخلٌ في حقيقة النفس، ولا النفس داخلةٌ في حقيقة البدن.

(٤) لامتناع وجود النفس في الطبيعة، إلاّ متحدة ببدن طبيعي؛ لذلك فالقاصر في هذا الكتاب وغيره، يعبّر عن النفس الدنيويّة بالنفس الطبيعيّة؛ فإنّ وجودها في هذه النشأة تعلّقها بالبدن الطبيعي لزوماً.

(٥) الأسفار ٨: ١٠. دار إحياء التراث العربي، بيروت . الطبعة الثالثة سنة: ١٩٨١م.

الذوات الحقيقيّة والإضافية، الملائكة نموذجاً

قال صدر المتألهين رضي الله عنه: **للملائكة ذوات حقيقية، ولها ذوات إضافية،** مضافة إلى ما دونها، إضافة النفس إلى البدن، لا هذا البدن المركب المستحيل المتجدد الذي لا يبقى زمانين...، بل كلّ بدن يضاف إليه شيء من الذوات الملكية، فإنّما هو كالبدن المحشور في النشأة الآخرة.

أمّا ذواتها الحقيقية، فإنّما هي أمرية قضائية قولية[١]، وأمّا ذواتها الإضافية، فإنّما هي خلقية قدرية[٢] تنشأ منها الملائكة اللوحية...، فهذه الملائكة اللوحية يأخذون الكلام الإلهي والعلوم اللدنية من الملائكة القلمية، ويثبتونها في صحائف ألواحهم القدرية الكتابية، وإنّما كان يلاقي النبي صلى الله عليه وآله في معراجه الصف الأول من الملائكة، ويشاهد روح القدس في اليقظة، فإذا اتصلت الروح النبوية بعالمهم عالم الوحي الرباني كان يسمع كلام الله، وهو إعلام الحقائق بالمكالمة الحقيقية، وهي الإفاضة والاستفاضة في مقام قاب قوسين أو أدنى، وهو **مقام القرب ومقعد الصدق ومعدن الوحي والإلهام، وهو الكلام الحقيقي.**

وكذلك إذا عاشر النبي صلى الله عليه وآله الملائكة الأعلين، يسمع صريف أقلامهم وإلقاء كلامهم؛ وكلامهم: كلام الله النازل في محآلّ معرفتهم، وهي ذواتهم وعقولهم[٣]؛ لكونهم في مقام القرب.

ثمّ إذا نزل (النبي صلى الله عليه وآله) إلى ساحة الملكوت السماوي، تتمثل له صورة ما، عقلها وشاهدها في لوح نفسه الواقعة في عالم الألواح القدرية السماوية... .

---

(١) مجموع قوله تعالى: ﴿إِذَا قَضَىٰ أَمْرًا فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُ كُن فَيَكُونُ﴾ فعالم الأمر هو عالم القلم والعقل الأول البسيط، أو الرحمة الأولى، أو المشيئة، أو الروح القدس، ما شئت فعبّر.

(٢) لأنّ عالم القدر أدنى رتبة من عالم الأمر؛ للأخبار الثابتة عن أهل البيت عليهم السلام، أنّ العوالم كالآتي: عالم المشيئة ثمّ عالم الإرادة، ثم عالم القدر ثم عالم القضاء ثم عالم الإمضاء.

(٣) وهي مرتبة اتحاد العقل والعاقل والمعقول.

واطلع على الغيب فانطبع في فص نفسه النبوية نقش الملكوت وصورة الجبروت؛ **فكان يتشبح له مثال من الوحي وحامله**، إلى الحس الباطن، فينجذب قوة الحس الظاهر إلى فوق ويتمثل لها صورة غير منفكة عن معناها وروحها الحقيقي، لا كصورة الأحلام والخيالات العاطلة عن المعنى.

فيتمثل لها حقيقة الملك، بصورته المحسوسة، بحسب ما يحتملها، فيرى ملكاً من ملائكة الله على غير صورته التي كانت له في عالم الأمر؛ لأنّ الأمر إذا نزل صار خلقاً مقدراً، فيرى على صورته الخلقية القدرية، ويسمع كلاماً مسموعاً بعد ما كان وحياً معقولاً، أو يرى لوحاً بيده مكتوباً، فيكون الموحى إليه يتصل بالملك أولاً بروحه العقلي، ويتلقى منه المعارف الإلهية ويشاهد ببصره العقلي آيات ربه الكبرى، ويسمع بسمعه العقلي كلام رب العالمين من الروح الأعظم.

ثمّ إذا نزل عن هذا المقام الشامخ الإلهي، يتمثل له الملك بصورة محسوسة بحسه، ثمّ ينحدر إلى حسّه الظاهر، فيكون كل من الملك وكلامه وكتابه يتأدى من غيبه وباطن سره إلى مشاعره، وهذه التأدية ليست من قبيل الانتقال والحركة للملك الموحي، من موطنه ومقامه...، بل مرجع ذلك إلى انبعاث نفس النبيصلى الله عليه وآله من نشأة الغيب إلى نشأة الظهور، ولهذا كان يعرض له صلى الله عليه وآله شبه الدهش والغشي، ثم يرى ويسمع، ثم يقع منه الإنباء والإخبار؛ فهذا معنى تنزيل الكتاب وإنزال الكلام من رب العالمين[1].اهـ.

قلت: حقائق الأنبياء وقاطبة المعصومين ملائكة وأوصياء، واحدة لها مرتبتان:

الأولى: قدسيّة عقليّة نوريّة، منزهة عن أي بدن.

والثانيّة: تنزليّة إمّا ملكوتيّة أو دنيويّة؛ لكونهم واسطة فيض، وقد تقدم البسط.

---

(١) الأسفار ٧: ٢٦. دار إحياء التراث العربي، بيروت . الطبعة الثالثة سنة: ١٩٨١م.

كلمة تامة للسبزواري في الصادر الأوّل

قال ملا هادي السبزواري رضي الله عنه(١٢٨٩هـ): **(يا ذا الجود والنعم، يا ذا الفضل والكرم، يا خالق اللوح والقلم)** أي: خالق النفس والعقل.

اعلم أنّ الواجب تعالى إحدي الذات(١)، واحدي الصفة(٢)، وبالجملة واحد من جميع الجهات، وكل من كان كذلك كان أحديّ الفعل(٣)، فذلك الواحد الذي هو أول صادر عن المبدء لا يجوز أن يكون عرضاً؛ لاحتياجه إلى الموضوع(٤). ولا هيولى لاحتياجها إلى الصورة في الوجود(٥)، ولا صورة لافتقارها إلى المادة في التشخص(٦). ولا جسماً لتركبه(٧).

---

(١) أي: ذاتٌ بسيطة، منزهة عن نقيصة الحاجة إلى التركيب، كما في حاجة النفس إلى بدن مثلاً .

(٢) أي أنّ كثرة صفاته الذاتيّة الحقيقيّة؛ كالعلم والحياة والقدرة، عين ذاته الواحدة.

(٣) وهو معنى أنّ الواحد لا يصدر منه إلاّ واحد؛ إذ الواحد الذي هو عين الكمال، لا يصدر منه أولاً وبالذات، أي: بلا واسطة، إلاّ واحدٌ كامل، وأمّا ما دون الكامل كالأجسام، فيصدر عنه سبحانه بواسطة النفوس، كما أنّ النفوس تصدر عنه سبحانه بواسطة العقول، وكلّ هذا الصدور على نحو كن فيكون المحضة؛ فالله تعالى قادرٌ أن يخلق كلّ عالم الإمكان من العقل الأول إلى الهيولى بكن فيكون دفعة واحدة، ولا ينافي هذا أنّ بعضها علّة إعداديّة للآخر، كما لا ينافي هذا أنّه خلقها في ستة أيام لحكمة ما.

(٤) هذا من مصاديق أنّ قدرة الله تعالى لا تتعلّق بما هو ممتنع بالذات؛ فيمتنع أن يكون الصادر الأوّل عرض؛ لامتناع وجود العرض إلاّ بجوهر قائمٌ به؛ فالله تعالى إذا أراد إيجاد العرض أوجده في الجوهر دفعةً على نحو كن فيكون بلا فترة، أمّا إيجاد العرض بلا جوهر فهو ممتنع بالذات .

(٥) بداهة أنّ الهيولى محض قابليّة؛ فهي أمرٌ مبهم لا تشخّص لها خارجاً ولا تعيّن إلاّ بالصورة النوعيّة، وهذا أيضاً من مصاديق عدم تعلّق القدرة بما هو ممتنع بذاته.

(٦) هذا أيضاً من مصاديق عدم تعلق القدرة بالممتنع بالذات؛ فيمتنع أن توجد الصورة بلا مادة ، أو المادة بلا صورة، لامتناع وجود أحدهما إلاّ متقوماً بالآخر، كما في جسمانيّة حدوث النفس في الدنيا .

(٧) لتركبه من المادة والصورة، وقدرة الله تعالى لا تتعلق به؛ لخسته؛ فليس هو الصادر الأوّل أولاً وبالذات؛ إذ لا بدّ أن يكون بسيطاً شريفاً، بل أشرف المخلوقات.

وقد قلنا: إنّ الصادر الأول يجب أن يكون واحداً بسيطاً[١]، ولا نفساً لاحتياجها إلى البدن في الفعل[٢]، فبقي أن يكون أوّل ما خلق الله سبحانه العقل[٣]، فذلك الصادر الأول الواحد، من حيث إنّه مجرد ذاته لذاته لا للمادة[٤] ، عقل وعاقل ومعقول عبر عنه **بالعقل**[٥]. ومن حيث إنّه اللب والباطن للعالم عبر عنه: **بالروح**. ومن حيث إنّه ظاهرٌ بذاته مظهر لغيره مما دونه عبر عنه: بالنور.

ثمّ من حيث إنّه روحانية الخاتم ومقامه، إضافه صلى الله عليه وآله إلى نفسه في قوله: «**أول ما خلق الله روحي**» أو: «**نوري**».

ومن حيث إنّه ينتقش به الأرواح والألواح بالعلوم والصور، عبر عنه بـ: **القلم**، كما قال صلى الله عليه وآله: «**أول ما خلق الله القلم**».

وغير ذلك من التعبيرات، كالأمر، والمشية، والكلمة التامة، والدرة البيضاء، والجوهرة التي نظر الحق تعالى إليها بعين الهيبة ونحوها[٦].

---

(١) بداهة امتناع صدور أيّ نقص عن الكامل أولاً وبالذات، وإنّما ساغ ثانياً وبالعرض؛ فالله تعالى مثلاً لم يخلق جهنّم وهي عين الشر أولاً وبالذات، وإنّما ثانياً وبالعرض بسبب معصية العباد، وأيضاً فلولا المعصية لما خلق الله الدنيا لنخوض الامتحان فيها، كما أثبتنا هذا في كتابنا عالم الذر .

(٢) فكلّ من النفس الدنيوية أو الأخرويّة، بحاجة إلى بدن طبيعي أو ملكوتي لتفعل أفاعيلها، فهي وجودٌ ناقص يمتنع أن تصدر عن الخالق أولاً وبالذات.

(٣) بالقسمة العقليّة الحاصرة؛ بداهة أنّ الجواهرعند جمهور الحكماء خمسة: هيولى أولى، وصورة جسميّة، وجسم، ونفس، وعقل؛ فإذا امتنع الأربعة الأولى، تعيّن العقل.

(٤) أي مجرّدٌ عن المادة ذاتاً وفعلاً، لا كالنفس المجردة ذاتاً لا فعلاً.

(٥) فالعقل لتجرّده عن الواسطة ذاتاً وفعلاً؛ فكل ما يعقله هو عين ذاته، كما أنّ الله تعالى في مرتبة الذات هو عين العلم والعالم والمعلوم.

(٦) شرح الأسماء(ت: نجفقلي حبيبي): ٦٨٠ . مؤسسة البلاغ، بيروت. الطبعة الأولى ٢٠٠٦م.

معنى أنّ الواحد لا يصدر منه إلاّ واحد!!.

قاطبة الحكماء الإلهيين ناهيك عن سائر المتكلمين ، مجمعون على أنّ قدرة الله تعالى لا تتعلّق بما هو ممتنع بذاته، فلوتسائلنا: هل يقدر الله تعالى أن يوجد عرضاً بلا جوهر؟!. فإنّ جواب الحكماء والمتكلمين أنّ هذا السؤال خطأ ومصادرة وتحكّم؛ بداهة أنّ القدرة لا تتعلّق بما هو ممتنع بذاته؛ إذ السؤال الصحيح كيف يوجد الله تعالى الأعراض؟!.

يجيب الجميع بأنّ الله تعالى يوجدها بإيجاد مواضيعها وجواهرها القائمة بها، على سبيل ﴿**إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ**﴾ **بلا نصب ولا تعب ولا آلة ولا همة**؛ فالله تعالى يوجد الأعراض في جواهرها، إمّاً إيجاداً دفعيّاً كما في عالم الجنّة والنار، وإمّا تدريجيّاً آناً فآن كما أوجد عالم الطبيعة في ستة أيّام، على ما تقضي به حكمته سبحانه.

إذا اتّضح هذا نتسائل هل الله سبحانه أوجد عالم الدنيا الفاني الهالك ابتداءً، أمّ أنّ الله تعالى أوجده بإيجاد عالم الملكوت، كما أوجد الأعراض في جواهرها؟!.

قلنا: الكلام هو الكلام؛ فقدرة الله تعالى لا تتعلّق بما هوممتنع ذاتاً؛ فيمتنع أنّ يصدر عن الله تعالى ما هو هالك فاسدٌ خسيس، إلاّ بإيجاده سبحانه عالم الملكوت، وهو عالم الذر والجنّة والنّار؛ فالنصوص الشرعيّة متواترة أنّ عالم الدنيا برمته ظلٌّ لعالم الذر أوالملكوت الأدنى ما شئت فعبّر.

وهيهنا نتسائل مرّة أخرى؛ فهل الله سبحانه أوجد عالم الملكوت الأدنى، أي: عالم الذر والجنّة والنار، وهو أقل شرفاً وأضعف وجوداً من عالم العقل، كما هو صريح أخبار العقل القطعيّة عند الفريقين؛ كصحيح محمد بن مسلم، عن أبي جعفر عليه السلام قال: «لما خلق الله العقل قال: وعزتي وجلالي ما خلقت خلقاً هو أحبُّ إليَّ منك، ولا أكملتك إلاّ فيمن أحب، أما إنّي إياك آمر، وإياك أنهى، وإياك أعاقب، وإياك أثيب...»[1].

---

(١) الكافي (ت: علي غفاري) ١: ١٠ . دار الكتب الإسلامية، طهران.

أقول: نتسائل، فهل أوجد الله تعالى عالم الملكوت ابتداءً، أم أوجده بإيجاده عالم النور والعقل والقدس ما شئت فعبّر؟!.

قلنا: قوله سبحانه وتعالى: (وإياك أعاقب، وإياك أثيب) إرشادٌ إلى امتناع تحقق الثواب والعقاب في عالم الملكوت الأدنى، أو عالم الذر والجنة والنار ما شئت فعبّر، إلاّ بإيجاد عالم العقل أولاً.

الزبدة: فمعنى أنّ الواحد لا يصدر منه واحد، هو أنّ الله سبحانه وتعالى لم يخلق إلاّ العقل البسيط؛ لمجموع أمرين مترتبين طوليّاً:

الأوّل: يمتنع أن يوجد الله تعالى في ابتداء الخلق والإبداع إلاّ الأحبّ إليه؛ لقوله سبحانه: (**ما خلقت خلقاً هو أحبُّ إليَّ منك**) وإلاّ لزم السفه الممتنع، والترجيج بلا مرجّح، بل ترجيح المرجوح، وعالم الدنيا الخسيس ليس هو الأحب عليه قطعاً.

ثانياً: يمتنع وجود الأدنى كمالاً إلاّ بوجود الأعلى كمالاً، وإلاّ لزم وجود المعلول من دون علّة إعداديّة، ومن ذلك امتناع وجود جهنّم لولا معصية النفوس في عالم الملكوت الأدنى؛ فالله أوّل الإبداع لم يوجد جهنّم إلاّ بعد وجود المعصية، كما هو صريح الأخبار الصحيحة عن أهل البيت عليهم السلام.

وقد تقدّم صحيح الهاشمي، قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: **لأيّ علّة جعل الله تبارك وتعالى الأرواح في الأبدان، بعد كونها في ملكوته الأعلى، في أرفع محلّ؟!.**

فقال الصادق عليه السلام: «**إنّ الله تبارك وتعالى علمَ أنّ الأرواح في شرفها وعلّوها، متى تركت على حالها، نزع أكثرها إلى دعوى الربوبية دونه عز وجل، فجعلها بقدرته في الأبدان، التي قدرها لها في ابتداء التقدير؛ نظراً لها ورحمة بها...**، وليذلّهم بطلب المعاش والمكاسب؛ **فيعلموا بذلك أنّهم مربوبون، وعباد مخلوقون، ويقبلوا على عبادته، فيستحقوا بذلك نعيم الأبد، وجنّة الخلد، ويأمنوا من النزوع إلى ما ليس لهم بحق**»[1].

---

(١) التوحيد للصدوق (ت: هاشم الطهراني): ٤٠٣ . مؤسسة النشر الإسلامي، قم.

قلت: وهو يغني عن كثير من هذر المقال والقيل والقال؛ فالخبر ظاهرٌ أنّ عالم الأجسام خسيس، لم يصدر عن الله تعالى، إلاّ تبعاً لوجود عالم الأرواح؛ لغرض تهذيب النفس وتنزيهها عن الكفر.

قال أبو نصر الفارابي (٣٣٩هـ) : قال تلميذ أرسطو زينون: لا يصدر عن الواحد إلاّ واحد، وإنْ صدر عن واحد اثنان، مختلفان في الحقائق، لم يكن حقيقة العلة الواحدة محضة، يعرفه من له أدنى تأمّل. وسمعت عن معلّمي أرسطو طاليس: إذا صدر عن واحد حقيقي اثنان، لا يخلو إمّا أن يكونا مختلفين في الحقائق، وإمّا متفقين في جميع الأشياء، فإن كانا متفقين لم يكونا اثنين، وإن كانا مختلفين، لم تكن العلّة واحدة[1].

قلت: يحتاج بعض هذا إلى بيان وتبيان ، لا يسعانا الآن .

---

(١) رسالة زينون(ضمن رسائل الفارابي) : ٧. مطبعة دائرة المعارف العثمانيّة، حيدر آباد ١٣٤٥هـ.

الفصل التاسع

عالم الصور المعلّقة

المثل الأفلاطونيّة!!

قال صدر المتألهين رضي الله عنه في بيان معناها: قد نسب إلى أفلاطون الإلهي أنّه قال في كثير من أقاويله، موافقا لأستاده سقراط: إنّ للموجودات صور مجردة في عالم الإله(١)، وربما يسمّيها المثل الإلهية، وأنّها لا تدثر ولا تفسد(٢)، ولكنها باقية، وأنّ الذي يدثر و يفسد إنّما هي الموجودات التي هي كائنة(٣).

وقال الطباطبائي رضي الله عنه: أصح الأقوال فيها على ما قيل هو: أنّ لكلّ نوع من هذه الأنواع المادية، فرداً مجرداً في أول الوجود، واجداً بالفعل جميع الكمالات الممكنة لذاك النوع، يعتني بأفراده المادية، فيدبرها بواسطة صورته النوعية، فيخرجها من القوة إلى الفعل، بتحريكها حركة جوهرية بما يتبعها من الحركات العرضية(٤).

اختلف الحكماء في معنى مثل أفلاطون؛ وربما لذلك قال البعض بعدم ثبوتها، لعدم الدليل، وآخر بامتناعها؛ للخلط وعدم التمييز بين تجريد الوجود وتجريد الماهيّة، كما نبّه عليه صدر المتألهين رضي الله عنه.

قال في الأسفار: لا شك أنّ أفلاطون الذي أحد تلاميذه المعلم الأول مع جلالة شأنه، أجل من أن ينسب إليه عدم التفرقة بين التجريد بحسب اعتبار العقل، وبين التجريد بحسب الوجود، أو بين اعتبار الماهية لا بشرط اقتران شيء معها، وبين اعتبارها بشرط عدم الاقتران، أو الخلط بين الواحد بالمعنى والواحد بالعدد والوجود(٥).

---

(١) عالم الجبروت ، أو عالم العقول ، أو عالم العرش، أو عالم الصادر الأول، وإنّما أطلق عليه عالم الإله لشبهه به سبحانه من حيث التجرّد والتنزه والتقدّس عن المادة، وفي الأخبار أنّه أحب ما خلق الله.

(٢) لتقدّسها عن حاجة التعلّق بالمادّة الكائنة الطبيعيّة الدنيويّة الفاسدة الهالكة.

(٣) الأسفار ٢ : ٤٦ . دار إحياء التراث العربي، بيروت . الطبعة الثالثة سنة: ١٩٨١م.

(٤) بداية الحكمة (ت: عباس علي الزارعي): ٢١٧ . مؤسسة المعارف الإسلاميّة ١٤١٨هـ.

(٥) الأسفار ٢ : ٤٨ . دار إحياء التراث العربي، بيروت . الطبعة الثالثة سنة: ١٩٨١م.

وفي المقابل فإنّ المثبتين لها القائلين بها، اختلفوا في تصويرها؛ فذهب بعضهم إلى أنّها عين الصور المثاليّة المعلقة، ويردّه أنّ مثل أفلاطون عقليّة نوريّة بسيطة منزهة عن الجسمانيّة المثاليّة. وذهب السهروردي إلى أنّ لكلّ فرد من أفراد النوع مثالاً عقليّاً، وردّ بأنّ إفلاطون يرى أنّ لعموم الأفراد مثالاً واحداً، أي: فرداً بسيطاً كاملاً في عالم العقل، وهو رب النوع فيما جزم صدر المتألهين رضي الله عنه.

قال رضي الله عنه في مفاتيح الغيب: انكشف وجودات موجودات شريفة عقلية صورية نورية، فوق عالم الأجسام وعالم النفوس، وقد شاهدها جمع من أساطين الحكمة المقتبسين أنوار علمهم من مشكاة النبوة، مثل أفلاطون الكبير ذي الأيد والنور، ونحن أحكمنا طريقه، وأحيينا حكمته بتأييد الله وتوفيقه وإلهامه وتعليمه، من **إثبات جوهر عقلي، ومثال ملكي روحاني**[1]، قائم بين يدي الله لكلّ نوع جسماني، **هو رب طلسمه**، ومقوم جسمه، وواسطة خلقه وإيجاده، وحافظ بقائه وإيلاده[2].اهـ.

قال الشيرازي: واعلم أنّ الوجود العقلي من كلّ نوع، لا يمكن أن يكون إلاّ واحداً[3]، غير متعدد؛ وذلك لأنّ الحقيقة إذا كانت لها حد واحد نوعي، فلا يمكن تعددها إلاّ من جهة المادة، أو من جهة أسباب خارجية اتفاقية[4]، وأمّا الوجودان الآخران[5] فيجوز فيجوز فيهما كثرة الأعداد من نوع واحد، سواء كان من جهة انفعالات المادة القابلة، كما في الصور الطبيعية[6]، أو بواسطة جهات فعلية كما في الإدراكية التي يحفظها الخيال، فكلّ

---

(١) فلكلّ نوع جسماني، مثالاً في عالم العقل، وهو وجود عقلي نوري بسيط منزه عن المادة بقسميها.

(٢) مفاتيح الغيب: ٤٤٧. مؤسسة الأبحاث الثقافية، طهران. الطبعة الأولى ١٤٠٤هـ.

(٣) وهو أكمل أفراد النوع، وهو رب النوع.

(٤) كتفاوت مراتب بني آدم بسبب أمر الله تعالى بدخولهم النار في عالم الذر وعلى السراط .

(٥) وهما الوجود المثالي، والوجود الدنيوي ؛ فيجوز فيهما كثرة الأفراد ؛ لعدم تنزههما عن المادة ؛ فأما فأما الدنيوي فواضح؛ إذ مادة الإنسان، وهي البدن الحيواني، موجب لكثرة أفراده كل حسب استعداده. وأمّا الأخروي فأيضاً غير منزه عن البدن سوى أنّه مثالي عين الفعليّة، على ما اتضح وبان.

(٦) كالنفس الناطقة الحالّة في البدن الطبيعي، الذي هومادتها.

صورة من نوع واحد، كالإنسان، إذا جرّدت عن هذا الوجود، وعن التمثل الخيالي أيضاً[١]، فبلغت إلى عالم العقل، ووصل أثرها هناك، فإذا جرّدت صورة أخرى من نوعها، حتى بلغت في التجرد إلى ذلك المقام، لم يكن وجودها هناك غير وجود الأولى، ولا الأثر منها فيه غير ذلك الأثر، وهكذا في غيرهما من نوعها سابقاً أو لاحقاً، وإن كان ألف ألف صورة في هذا المقام؛ **فظهر من هذا البيان البرهاني أنّ لكلّ نوع طبيعي في هذا العالم سواء كان متكثر الأفراد الغير المحصورة، أو كان نوعاً محصوراً في شخص، صورة عقلية قائمة بذاتها في العالم العقلي الرباني، كما هو رأي أفلاطون الإلهي**، ولا أظنّ أحداً في هذه الأعصار الطويلة، بعد ذلك العظيم، ومن يحذو حذوه، بلغ إلى فهم غرضه، وغور مرامه باليقين البرهاني، إلاّ واحد من الفقراء الخاملين المنزوين[٢].اهـ.

قلت: ثمّة أمور:

أولاً: أورد البعض على الصدرالشيرازي أنّه تهافت في ذلك؛ فهو من جهة بنى إثباته لمثل أفلاطون على التشكيك في الماهيّة كما في الأسفار، مع أنّه تراجع عن التشكيك في ذلك في كتابه الشواهد الربوبيّة، ولا أدري هل غفلوا عن أنّ الشيرازي قائلٌ بأصالة الوجود التشكيكيّة أم لا؛ سيما بعد تراجعه؟!.

ثانياً: يمكن الجمع بين أقوال المثبتين جميعاً؛ فإثبات أنّ لكلّ أفراد النوع في هذه النشأة فرداً كاملاً في عالم العقل لا ينافي أنّ لهذه الأفراد وجوداً معلقاً في عالم المثال، بين العالم العقلي وبين العالم الدنيوي، وقد مضى البسط في خبر سماعة وشواهده .

ثالثاً: لا ينافي أنّ يكون لكلّ فرد مثالاً عقليّاً **متشخصّاً بمشخصات عقليّة**، كما قال السهروردي، وبين أن يكون لكلّ أفراد النوع مثالاً عقليّاً، أي فرداً عقليّاً كاملاً، يدبر بقيّة الأفراد كما قال أفلاطون.

---

(١) التمثل الخيالي، هو عينه تجسّم الأعمال، وسيأتي أنّ الخيال ليس وهماً، وإنّما حسّاً وإدراكاً ملكوتيّاً.

(٢) الأسفار ٣: ٥٠٦. دار إحياء التراث العربي، بيروت . الطبعة الثالثة سنة: ١٩٨١م.

رابعاً: الفرد العقلي المدبّر لبقيّة أفراد نوعه الماديّة، متشخّص بذاته؛ ولا يخفى فإنّ تشخّص الأفراد في عالم العقل إنّما هو بذاتها بلا مادة كما في عالم الطبيعة؛ فكلّ فرد عقلي متشخّص بمرتبته من العلم اللدني والروح القدس والغاية من الإيجاد؛ كتفاوت الملائكة الأربعة وجنودهم من بقيّة الملائكة طولاً وعرضاً.

قال الشيرازي: **ذوات عقلية نورية واقعة في عالم الإبداع...، بناء على قاعدة المثل الأفلاطونية وتلك الذوات العقلية...، قائمة بذواتها متشخصة بأنفسها**[1].

خامساً: قد يقال كيف يدبّر رب النوع الإنساني، وهو منزه عن كلّ خسّة، أهل جهنّم الخالدين فيها؟!

قلنا: ثمّة أمرين ضروريّين:

الأول: كلّ الكائنات يدبّرها عالم العقل، سواء أكان المدبر العقول العرضيّة وهي مثل أفلاطون، أم العقول الطوليّة الفعالة، وكلّما أمعن الإنسان في الشرور ازدادت الحجب الماديّة على تأثير عقله في ذاته وأفعاله؛ لقوله تعالى: ﴿**خَتَمَ اللهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ وَعَلَى سَمْعِهِمْ وَعَلَى أَبْصَارِهِمْ غِشَاوَةٌ**﴾ إذ الحجاب المادي أمارة العصيان، بل عينه.

الثاني: مرّ مفصلاً امتناع انقطاع تدبير العقل عن أهل العذاب، ولو إيلاماً؛ حسبنا قوله تعالى: ﴿**وَنَادَى أَصْحَابُ النَّارِ أَصْحَابَ الْجَنَّةِ أَنْ أَفِيضُوا عَلَيْنَا مِنَ الْمَاءِ أَوْ مِمَّا رَزَقَكُمُ اللهُ**﴾ وقوله سبحانه: ﴿**رَبَّنَا غَلَبَتْ عَلَيْنَا شِقْوَتُنَا وَكُنَّا قَوْمًا ضَالِّينَ**﴾.

الزبدة: الفرد الكامل العقلي للإنسان، يدبّر المؤمنين والكافرين سواء، يمتنع غير ذلك، وإلاّ لزم وجود المعلول من دون علّة إعداديّة قريبة، لكن تدبيره للمؤمنين تقريبهم إليه بإزالة حجب المادة عنهم بالإفاضات القدسيّة المتجسمة بالجنة ما فيها، وأمّا تدبيره للكافرين فطردهم عن النور، وهو عين جعل الغشاوة المتجسّمة بالنّار. وقول أمير المؤمنين صلوات الله عليه: «**أنا قسيم الجنّة والنار**» يطوي هذا.

---

(١) الأسفار ١: ٢٨٩. دار إحياء التراث العربي، بيروت. الطبعة الثالثة سنة: ١٩٨١م.

قلت: ليس غرضنا إلاّ رفع الإلتباس؛ إذ الجميع متفقون على أنّ العقل هو يدبر العالم بإذن الله تعالى، وأختلافهم في كونه مثلاً أفلاطونيّة أو عقلاً فعالاً فنزاع ألفاظ فيما يعتقد القاصر، ومع الشك فالمدار النصوص الثابتة عن أهل البيت عليهم السلام، كما في خبر سماعة في العقل وشعبه، المعتضد بالشواهد القطعيّة، وقد مضى البسط مفصلاً في فصل الأخبار .

يلزم التنبيه إلى أنّ مرد عدم الدليل عند السيد الطباطبائي ، لإثبات مثل أفلاطون أو أرباب الأنواع، إلى أنّها عقولٌ عرْضِيّة؛ إذ البرهان لم يثبت إلّا العقول الطوليّة التي هي مراتب للعقل الفعال كما قال المشاؤون، كذا ذكر رضي الله عنه.

وعجيبٌ من السيّد الطباطبائي النافي لمثل أفلاطون، بدعوى عدم الدليل فيما قال، وكذا صدر المتألهين رضي الله عنهما المثبت لها بالبرهان فيما قال، عدم تعرضهما للنصوص الصحيحة الظاهرة في إثبات مثل أفلاطون أو أرباب الأنواع أو العقول العرضيّة، وقد مرّ البسط فيها في فصل الأخبار الواردة في تجسّم الأعمال..

أو ليس قد ثبت أنّ نبيّنا محمد صلى الله عليه وآله، في نحو من أنحاء وجوده العقلي(١)، أكمل أفراد الإنسان، وأنّه واسطة فيض وإيجاد لكلّ أفراد البشر، مؤمنهم وكافرهم باتفاق؟!. وكذا المعنى المطوي في: «قسيم الجنّة والنار».

الزبدة: يردّه ما مضى من ظاهر خبر سماعة عن الصادق عليه السلام وغيره(٢)، ففيه أنّ للعقل أكثر من سبعين شعبة، كلّها أو جلّها عقول عرضيّة.

---

(١) ولا ينافي أن يكون لنبينا عليه السلام نحو وجود عقلي أشرف من هذا، وهو أن يكون واسطة فيض لكلّ الأنواع والعوالم: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِلْعَالَمِينَ﴾ إذ لا مانع من مراتب العقول الطوليّة لعين العقل الأول أو الصادر الأوّل.

(٢) انظر كتاب العقل والجهل في الكافي وغيره .

الصورة المعلقة ليست مثل أفلاطون!!

قال شيخ الإشراق، يحيى بن حبش السهروردي(٥٨٦هـ): (**فصلٌ في بيان أحوال النفوس الانسانيّة بعد المفارقة البدنيّة**) والسعداء من المتوسّطين والزهّاد من المتنزّهين، قد يتخلّصون الى عالم **الـمُثُل المعلّقة** التي مظهرها بعض البرازخ العلويّة، ولها إيجاد المثل والقوّة[1] على ذلك؛ فيستحضر من الأطعمة والصور والسماع الطيّب وغير ذلك على ما يشتهى. وتلك الصور أتمّ ممّا عندنا؛ فانّ مظاهر هذه وحواملها ناقصة، وهي كاملة. ويخلّدون فيها لبقاء علاقتهم مع البرازخ والظلمات، وعدم فساد البرازخ العلويّة.

وأمّا أصحاب الشقاوة، الذين كانوا : ﴿حَوْلَ جَهَنَّمَ جِثِيًّا﴾ ﴿فَأَصْبَحُوا فِي دِيارِهِمْ جاثِمِينَ﴾ ...، إذا تخلّصوا عن الصّياصي البرزخيّة، يكون لها ظلال من الصور المعلّقة على حسب أخلاقها.

والصور المعلّقة ليست مثل افلاطون، فانّ مثل افلاطون نوريّة ثابتة، وهذه مثل معلّقة؛ منها ظلمانيّة، ومنها مستنيرة للسعداء على ما يلتذّون به، بيض مرد، وللأشقياء سود زرق[2].اهـ.

قال الشيرازي رضي الله عنه في بيان معنى المثل الأفلاطونيّة: لكلّ نوع من الأنواع الجسمانية فرداً في عالم العقل[3]، وتلك الأفراد أسباب فعالة لسائر الأفراد الجسمانية لتلك الأنواع[4].اهـ.

---

(١) بمعنى القابليّة لكن لا خروجاً من القوة إلى الفعل، وإنّما من الفعلية إلى ما هو أشد منها.

(٢) حكمة الإشراق (ت:أنعام حيدورة): ١٣٤ . نشر دار المعارف الحكميّة، طبعة أولى سنة ٢٠١٠م.

(٣) اختلف الحكماء في تقريبها بل معناها، حتى جاء الشيرازي فذكر ما موجزه أنّ لكلّ نوع من الأنواع بجوهريّته وعرضيّته، فرداً كاملاً في عالم العقل يدبّر بقيّة أفراد نوعه في عالمي الملكوت والدنيا، بواسطته يفيض الله تعالى على الخلائق ما يستحقونه، كلٌّ بحسبه، وهذا جليّ في تجسم الأعمال.

(٤) الأسفار ١: ٣٠٧. دار إحياء التراث العربي، بيروت . الطبعة الثالثة سنة: ١٩٨١م.

يقول القاصر: لا ريب في أنّ مثل أفلاطون، وهي وجودٌ نوري من عالم العقل، غير الصور المعلّقة الملكوتيّة، التي هي من عالم المثال والملكوت، لكن ليس هذا كلّ شيء؛ لما تقدم برهاناً وبياناً أنّ الجواهر العقليّة التي من عالم العقل، والتي هي شعباً من شعبه القدسيّة، كالصلاة والصدقة والصبر والطاعة والرحمة...، يمكن أن تتنزل من عالمها فتتمثّل بأبدان مثاليّة لتكون واسطة فيض لكلّ من صلى وتصدق وصبر، فشعب العقل على هذا أرباب أنواع عقليّة قدسيّة يمكن أن تتنزل وتتجسّم بأبدان مثاليّة لغرض الفيض؛ إذ هي واسطة فيض كما أنّ الله تعالى أنزل نبيّنا وهو وجود نوري مجرّد، من عالم العرش إلى عالم المثال ثمّ إلى عالم الدنيا رحمة للعالمين ﴿**وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِلْعَالَمِينَ**﴾.

فإذا اتّضح هذا فلا مانع من أن تكون الصورة المعلّقة، عين المثل الأفلاطونيّة بهذا المعنى المبتني على أصالة الوجود التشكيكيّة؛ ضرورة أنّ عالم المثال والملكوت برمته رقيقة وظل لعالم العقل، بينهما وحدة وجود ظليّة.

قال السهروردي(٥٨٦هـ) أيضاً: ما يتلقّى الأنبياء والأولياء وغيرهم من المغيّبات، فإنّها قد ترد عليهم في أسطر مكتوبة، وقد ترد بسماع صوت قد يكون لذيذاً، وقد يكون هائلاً، وقد يشاهدون صور الكائن، وقد يرون صوراً حسنة إنسانيّة تخاطبهم في غاية الحسن، فتناجيهم بالغيب، وقد يرى الصور التي تُخاطَب، كالتماثيل الصناعيّة في غاية اللطف، وقد ترد عليهم في حظرة، وقد يرون **مُثلاً معلّقة**(١)، وجميع ما يرى في المنام من الجبال والبحور والأرضين والأصوات العظيمة والأشخاص **كلّها مُثُل قائمة**، وكذا الروائح وغيرها...، وكما أنّ النائم ونحوه اذا انتبه، فارق العالم المثالي دون حركة (٢)ولم يجده على جهة منه، فكذا من مات عن هذا العالم، يشاهد عالم النور دون حركة، وهو هناك (٣).

---

(١) هي معلّقة لكونها بين عالمين: عالم العقل المجرد، وعالم الطبيعة (الحسّي المادي الدنيوي) اللامجرد. فهو عالم برزخٌ بين التجرّد واللاتجرّد؛ كالذي يراه النائم في منامه، فلا هو مجرد ولا هو غير مجرّد.

(٢) لما ذكرناه مراراً من أنّ عالم المثال المعلّق، منزه عن الخروج من القوّة إلى الفعل.

(٣) حكمة الإشراق (ت:أنعام حيدورة): ٢٤٠. نشر دار المعارف الحكميّة، طبعة أولى سنة ٢٠١٠م.

قال الصدر الشيرازي رضي الله عنه: إنّ الملكة[١] ربما تصير صورة جوهرية للنفس، وتبعث بتلك الصورة في الآخرة، يوم البعث[٢].اهـ.

وقال أيضاً: لكلّ جنس من أجناس هذه الملكات[٣]، مبدأً نفسانياً، وقوة استعدادية[٤]، تستعد بها النفس لأن تحصل لها صورة يحشر عليها في الدار الآخرة...، فكذلك تكرر أحوال النفس، يوجب قبول قوتها لصورة جوهرية أخروية، هي مبدأ تلك الحال، **فتتحد بها وتتصور بصورها المفارقة**، وتفعل فعلها، سواء كان تلك الصورة من مباديء الشرور، كصور الشياطين وأحزابها، أو من مبادئ الخيرات، كصور الملائكة وأحزابها، وهذا يحتاج إلى استغراق في بحر علم المكاشفات، والمقصود هيهنا أنّ القلب[٥] في التغير دائماً[٦].اهـ.

وقال في الأسفار: **تحوّل النفس**[٧] من نشأة الطبيعة الدنيوية، إلى النشأة الأخروية، **وصيرورتها بحسب ملكاتها وأحوالها[٨]، مصوّرة بصورة أخروية[٩]، حيوانية أو غيرها،**

---

(١) لا بما هي كيف نفساني، بل بما هي هيئة جوهريّة راسخة في النفس، أفيضت على النفس نتيجة انفعالها بآثار الملكة بما هي كيف نفساني ، وقد بيّنا هذا سابقاً أكثر من مرّة .

(٢) الأسفار ٣: ١٧ . دار إحياء التراث العربي، بيروت . الطبعة الثالثة سنة: ١٩٨١م.

(٣) إذ للنفس الإنسانيّة جهتان: صورة فاعلة مادتها البدن، ومادة منفعلة صورها ملكوتيّة؛ كصورة القرديّة في جانب الشر، وصورة الملائكيّة في جانب الخير.

(٤) تعبير عن ماديّة النفس .

(٥) القلب هيهنا يعني: النفس. والتغيّر إشارة إلى الحركة الجوهريّة للنفس .

(٦) مفاتيح الغيب: ١٥٣ . مؤسسة الأبحاث الثقافية، طهران، الطبعة الأولى ١٤٠٤هـ.

(٧) عبارة موجزة عن الحركة الجوهريّة للنفس= تغيّرها الجوهري نتيجة انفعالها بآثار أعمالها.

(٨) تقدم أنّ الملكة: هيئة راسخة في النفس، وهي في مرتبتين: راسخة تماماً، مانعة من عدمها، كما في: ﴿خَتَمَ اللهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ﴾ ، وغير مانعة من عدمها، وإنّما يعسر زوالها كمدمن الخمر .
والحال: هيئة متزلزلة في النفس، قابلة للاشتداد والزوال، ارتقاءً أو تسافلاً، خيراً أم شرّاً .

(٩) فالنفس من حيث هي مادّة كلّ الأنواع، خيراً أم شرّاً، ارتقاءً أم تسافلاً ، كما بان سابقاً مفصّلاً.

حسنة بهية نورية، أو قبيحة ردية ظلمانية سبعية أو بهيمية، متخالفة الأنواع(١)، حاصلة من من أعمالها وأفعالها الدنيوية، الكاسبة لتلك الصور والهيئات(٢). فليس ذلك مخالفاً للتحقيق(٣)، بل هو أمر ثابت بالبرهان(٤)، محقق عند أئمة الكشف والعيان(٥)، مستفاد من من أرباب الشرائع الحقة وسائر الأديان(٦)؛ دلت عليه ظواهر النصوص القرآنية والأحاديث النبوية، بل الكتاب والسنة مشحونة بذكر **تجسّم النفوس، بصور أخلاقها وعاداتها ونياتها واعتقاداتها(٧)، تصريحاً وتلويحاً.**

كما في قوله تعالى: ﴿ما مِنْ دَابَّةٍ فِي الْأَرْضِ ولا طائِرٍ يَطِيرُ بِجَناحَيْهِ إِلَّا أُمَمٌ أَمْثالُكُمْ ما فَرَّطْنا فِي الْكِتابِ مِنْ شَيْءٍ﴾(٨) وقوله تعالى: ﴿وجَعَلَ مِنْهُمُ الْقِرَدَةَ والْخَنازِيرَ

---

(١) إذ النفس الإنسانيّة من هذه الجهة مادّة، أي: لها القابليّة لأن تكون كلّ الأنواع، خيراً أن شرّاً .

(٢) الصور والهيئات الملكوتيّة، الشاملة لكلّ ما هو من سنخ الجنة أو النار، خيراً أو شرّاً .

(٣) كما يزعم المنكرون لتجسّم الأعمال؛ وقد مرّ قول الدواني أنّ إنكارهم قصور في الفحص والنظر. والنظر.

(٤) المبتني على ماديّة النفس أولاً، وحركتها الجوهريّة ثانياً، وعلى أصالة الوجود ثالثاً، واشتراكه المعنوي رابعاً، وعلى جسمانيّة عالم البرزخ والآخرة خامساً وغير ذلك من الأصول.

(٥) أهل الكشف: العرفاء. وأهل البرهان هم: أهل المنطق والفلسفة والحكمة والكلام .

(٦) كقوله تعالى: ﴿ وَجَعَلَ مِنْهُمُ الْقِرَدَةَ وَالْخَنَازِيرَ﴾ .

(٧) وبعبارة موجزة: فالمتجسّم في الآخرة هي النفوس الإنسانيّة، التي هي عين ملكاتها المكتسبة في الدنيا خلال تكرر الأعمال الخيرة أو الشريرة ؛ إذ الملكة بمعنى الهيئة الراسخة في النفس، عين النفس، والنفس عين الملكة، كما في أيوّب الأوّاب عليه السلام، فهو عين الأوّاب، والأوّاب عين أيوب.

(٨) شاهد الاستدلال قوله تعالى في الكافرين: ﴿أمثالكم﴾ فهذا لا معنى له إلاّ على القول بأنّ في النفس الآنسانيّة القابليّة التامة والاستعداد التام لأن تكون أيّ نوع من الحيوان، إذا كفرت بربّها، والحمل على المجاز اللفظي، أو الاستعارة التمثيليّة، لا يصار إليه إلاّ مع امتناع الحمل على الحقيقة، ولا امتناع كما هو ظاهر .

وعَبَدَ الطَّاغُوتَ﴾[١] وقوله تعالى: ﴿فَقُلْنا لَهُمْ كُونُوا قِرَدَةً خاسِئِينَ﴾ وقوله تعالى:﴿شَهِدَ عَلَيْهِمْ سَمْعُهُمْ وأَبْصارُهُمْ وجُلُودُهُمْ بِما كانُوا يَعْمَلُونَ﴾ وشهادة الأعضاء بحسب هيئاتها المناسبة لملكاتها، الحاصلة من تكرر أفعالها في الدنيا[٢]، وقوله تعالى:﴿يَوْمَ تَشْهَدُ عَلَيْهِمْ أَلْسِنَتُهُمْ وأَيْدِيهِمْ وأَرْجُلُهُمْ بِما كانُوا يَعْمَلُونَ﴾[٣] فصورة الكلب مثلاً ولسانه أو صوته الذي بواسطة لسانه، تشهد بعمله الذي هو الشر، وعلى سوء باطنه وعادته، وكذا غيره من الحيوانات الهالكة، تشهد عليها أعضاؤها بأفعالها السيئة، وكقوله تعالى: ﴿ونَحْشُرُهُمْ يَوْمَ الْقِيامَةِ عَلى وُجُوهِهِمْ﴾ وكقوله تعالى: ﴿فِيها زَفِيرٌ وشَهِيقٌ﴾ وكقوله تعالى: ﴿قالَ اخْسَؤُا فِيها ولا تُكَلِّمُونِ﴾ إلى غير ذلك من آيات النسخ[٤]. اهـ.

وقال رضي الله عنه في كتاب الأسرار: وممّا يدل على أنّ نفس العمل يعني: **الملكة** الحاصلة منه نفس الجزاء، قوله تعالى: ﴿وَلا تُجْزَوْنَ إِلَّا ما كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ﴾ وقوله: ﴿إِنَّما تُجْزَوْنَ ما كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ﴾ ولم يقل بما كنتم تعملون؛ تنبيهاً على هذا المطلب...، وقوله: ﴿وَلَنَجْزِيَنَّهُمْ أَسْوَأَ الَّذِي كَانُوا يَعْمَلُونَ (٢٧) ذَلِكَ جَزَاءُ أَعْدَاءِ اللهِ النَّارُ﴾ .

وقال في الأسرار أيضاً: وتوضيح ذلك: إنّ مواد الأشخاص الأخروية كما مر، هي التصورات الباطنية والتأملات النفسانية؛ لأنّ دار الآخرة ليست من جنس هذه الدار، فما في الدنيا، مادةٌ يطرأ عليها صورة، أو نفس من خارج، ولها حياة عرضية[٥].

---

(١) نصٌّ صريحٌ في قابليّة النفس لأن تكون قرداً أو خنزيراً حسب حيثيّة الملكة التي اتحدت مع النفس، والتي أصبحت عين النفس .

(٢) فليس تجسّم الأعمال إلاّ هذا ، فاحفظ .

(٣) الأيدي والألسن و...، هي: الأعضاء الملكوتيّة لبدن النفس بعد الموت، ليست هي الدنيويّة الهامدة في القبر، فهذا البدن مع أعضائه الناطقة، صورة للنفس المتغيّرة جوهريّاً بملكاتها الراسخة.

(٤) الأسفار ٩: ٥. دار إحياء التراث العربي، بيروت . الطبعة الثالثة سنة: ١٩٨١م.

(٥) فبدن الإنسان الطبيعي مثلاً ، من حيث هو مادّة، لا حياة له إلاّ بالنفس الناطقة، فحياته من هذه الجهة بالعرض لا بالذات، بخلاف بدنه المثالي الأخروي؛ فحياته بالذات لا بالعرض؛ فكلّ ما في عالم الملكوت حيّ بالذات لا بالعرض؛ لإجماع أهل الأديان دون نكير، أنّ الآخرة دار بقاء لا موت فيها،

وما في الآخرة، **أرواحٌ هي بعينها صور معلقة قائمة بذاتها**، حياتها نفس ذاتها، وهي مع وحدتها الشخصية متكثرة الصور[١]، والإنسان إذا انقطع عن الدنيا، وتجرد عن لباس هذا الأدنى، وكشف عن بصره هذا الغطاء، كانت قوته الإدراكية قدرة[٢]، وعلمه عيناً[٣]، وغيبه شهادة[٤]، وسرّه معاينة[٥]، فيصير مبصراً لنتائج أعماله وأفكاره[٦]، مشاهداً لآثار حركاته وأفعاله[٧]، قارئا لصحيفة أعماله ولوح كتابه، مطّلعاً على حساب حسناته وسيئاته، كما في قوله تعالى ﴿وكُلَّ إِنسانٍ أَلْزَمْناهُ طائِرَهُ فِي عُنُقِهِ ونُخْرِجُ لَهُ يَوْمَ الْقِيامَةِ كِتاباً يَلْقاهُ مَنْشُوراً اقْرَأْ كِتابَكَ كَفى بِنَفْسِكَ الْيَوْمَ عَلَيْكَ حَسِيباً﴾ »[٨].

قوله الشريف: **(نفس العمل، يعني الملكة)** صريحٌ أنّ المتجسّم ليس العمل بما هو عرض، وإنّما الملكة بما هي هيئة جوهريّة راسخة، عين ذات العامل، كملكة الاستكبار الراسخة في إبليس، التي هي عين ذات إبليس، بل عين حقيقة الشيطان، وقد أمطنا كثيراً أنّ هذه الهيئة الراسخة ليست هي الملكة بما هي كيف نفساني، وإنّما الصورة الجوهريّة

ناهيك عن اتفاق الحكماء الإلهيين مشائين وإشراقيين على ذلك، وقد مضى هذا في بيان الفرق بين المعنيين المادي والجنسي للبدن .

(١) مضى بيان هذا مطوّلاً؛ فإنّ الحقيقة الواحدة لها تجليّات بدنيّة كثيرة؛ كتجليات جبرائيل الكثيرة .

(٢) مثاله إحياء عيسى عليه السلام الموتى، بنحو كن فيكون، وغير ذلك من الضروريّات .

(٣) العلم الملكوتي، ليس كسبيّاً، وإنّما ضروري، بل حضوري، وهو عين الذات ؛ فعلم جبرائيل عليه السلام مثلاً حضوري، هو عين ذاته، وهو معنى اتحاد العقل والعاقل والمعقول في عالم القدس.

(٤) لقوله تعالى: ﴿فَكَشَفْنَا عَنْكَ غِطَاءَكَ فَبَصَرُكَ الْيَوْمَ حَدِيدٌ﴾ في الملكوت، فكيف في عالم العقل؟!.

(٥) لقوله تعالى: ﴿يَوْمَ تُبْلَى السَّرَائِرُ﴾ .

(٦) بالحواس الملكوتيّة، والعلم بواسطتها ضروري، لمكان البدن المثالي، بل حضوري؛ إذ الحواس الملكوتيّة عين الحياة والإدراك والفعليّة؛ فافهم.

(٧) فليس المتجسّم هو العمل بما هو عرض، ولا بما هو حركات فانية يمتنع عودها، وإنّما هي النفس المنفعلة بآثار العمل، الباعثة لأن تستعد انفس لأن يفاض عليها، روحاً وبدناً، ما يسانخ تلكم الآثار .

(٨) أسرار الآيات(ت: خواجوي):٢٠٦. انتشارات أنجمن إسلامي، إيران . سنة ١٤٠٢هـ.

المفاضة على النفس نتيجة انفعالها بآثار العمل المتكرر، أي: بآثار الملكة بما هي كيف نفساني، فاستوعب الفرق جيّداً.

وإذن فالمتجسّم حقيقة، ليس العمل بمعزل عن الجوهر، وإنّما مجموع آثار العمل في النفس، وحيثيّة جوهريّة في العامل، غاية الأمر أنّ هذا المجموع على صورتين في كلٍ من النشأتين، مع أنّ الذات واحدة على كلا التقديرين، هاكِ هذا المثال لترى ..

قال السهروردي(٥٨٦هـ): **آيات المسخ والأحاديث الواردة في أنّ النّاس يبعثون على صور مختلفة كثيرة، بحسب أخلاقهم...، وصغى أكثر الحكماء الى هذا**[١].

قلت: فليس دليل الحكماء على تجسّم الأعمال، هو البرهان فقط ، وإنّما القرآن والبيان عن الوحي عليه السلام.

الزبدة، ثمّة أمور:

الأول: عالم الصور المعلّقة، برزخٌ معلّقٌ بين عالم العقل المجرّد، وبين عالم الطبيعة الدنيوي المادي اللامجرّد.

الثاني: عالم الصور المعلّقة هو عالم المثال والملكوت، وهو عين عالم الذر قبل خلق الدنيا، وعين عالم القبر والبعث والحشر والسراط والجنّة والنار، بعد فناء الدنيا .

الثالث: عالم الصور المعلقة، عالم جسماني محسوس، كعالم الدنيا، سوى أنّه منزه عن الحركة بمعنى الخروج من القوّة إلى الفعل؛ ضرورة أنّه منزه عن الفقدان والفساد.

الرابع: عالم الصور المعلّقة، رقيقة لعالم العقل، فلا مانع أن تكون الصور المعلّقة هي مثل أفلاطون بهذا الاعتبار؛ كوحدة مشمشيّة الثمرة للشجرة، والرقيقة للحقيقة .

الخامس: تقدّم أنّ عالم الشرّ كجهنّم، هو إفاضة عقليّة ملائكيّة، تعني: رفع الأجنحة والطرد من عالم العقل، والطرد عين الشرّ المادي، فهو رقيقة الرقيقة.

---

(١) حكمة الإشراق (ت:أنعام حيدورة): ١٣٠. نشر دار المعارف الحكميّة، طبعة أولى سنة ٢٠١٠م.

تجسّم الأعمال صورتان جوهريتان!!

ذكرنا هذا فيما سبق، وإنّما نعاود عليه، لجلالة معناه، ولأنّ الشيرازي وأساطين الحكمة المتعالية لم يولوه تفصيلاً، اكتفاءً بما قالوه مختصراً، ممّا هو في نفسه تام، لكنّك خبير بأنّ جماعة من كبار الأساطين كالمجلسي الثاني والمجدد الشيرازي رضي الله عنهما، استعصى عليهم معناه، وغفلوا عن مرماه، وإليك هذا المثال الذي أكثرنا من ذكره في هذا الكتاب؛ لبيان أنّ من استوعب ملابساته، أحاط بكل ما تمخّض عن الحكمة المتعالية.

فجعفر الطيار عليه الصلاة والسلام، ذات واحدة في الدنيا والآخرة، غاية الأمر أنّه كان في الدنيا بشراً من النوع الإنساني، وفي الآخرة أضحى ملكاً من النوع الملائكي، مع أنّه عليه السلام، على كلا التقديرين، حقيقة واحدة لا غير، لكن كيف تحوّل جعفر من النوع البشري إلى نوع ملائكي؟! هاك البيان ..

في جعفر الطيار البشري، بل في ذوات كلّ البشر أيضاً، حيثيّتان جوهريتان هما: الحيثيّة الخيريّة الملائكيّة العقليّة، والحيثيّة الشريّة الشيطانيّة؛ فإذا أمعن الإنسان في فعل الخير إلى أقصى درجة، وهي درجة الملكة الراسخة المانعة من عدمها، انعدمت أو اضمحلّت الحيثيّة الشريّة التي في ذاته، امتناعاً مطلقاً، كما في الملائكة ومطلق المعصومين[١]، فإذا تحقق هذا تحوّل نوعه من نوع إنساني طبيعي إلى نوع نوري ملائكي..؛ وللتأكيد: هل كلّ ملكة أو فعل، يكون عين الذات ؟!!

قلنا: الفعل في أضعف درجاته لا يمكن أن يرسخ ويتّحد مع الذات، إلاّ إذا كانت آثاره هيئة راسخة مانعةٌ من عدمها، تكون عين ذاته، كما في قوله تعالى: ﴿إِبْلِيسَ اسْتَكْبَرَ وَكَانَ مِنَ الْكَافِرِينَ﴾ فالاستكبار عين ذات ابليس، وإبليس عين الاستكبار، وإلاّ ففعل الاستكبار في أضعف درجاته، ممّا يمكن زواله بالندم والتوبة: ﴿وَإِنِّي لَغَفَّارٌ لِمَنْ تَابَ﴾ ..، وفيما نحن فيه ثمّة صورتان جوهريتان مفاضتان:

---

(١) مضى بيان أنّ ملكة العصمة عند المعصوم راسخة مانعة من عدمها، ولا ينافيها ترك الأولى .

الأولى: الصورة الجوهريّة النفسيّة.

وهي ما أطلقا عليه سابقاً الإفاضة النفسيّة؛ فالنفس إذا انفعلت تماماً بمردود أفعالها الخيريّة العظيمة، أي: انفعلت بآثار أفعالها في النفس، استعدّت لأن يفيض الله تعالى عليها صورة نفسيّة أخرى من جوهر العقل؛ لتتغيّر نفسه بالحركة الجوهريّة إلى نفسٍ أخرى؛ مغايرة للأولى بالأشرفيّة، من دون أن ينافي هذا وحدتها.

قال ابن سينا(٤٢٧هـ): النفس الإنسانيّة لا محالة من الجوهر الـمَلَكي، إذا كانت مستكملة؛ لأنّها صورة عقليّة مفارقة، وهذا بعينه صورة الملائكة (١).

فجعفر الملائكي هو عين جعفر الإنساني، حقيقة واحدة لا ثاني لها، وإنّما يتغايران في نحو الوجود ومرتبته بين الأشرف والأدنى، غاية الأمر أنّه بعد استشهاده في الدنيا، تجلببت حقيقته وتمظهرت وتمثّلت بصورة ملائكيّة في الآخرة، وهي رتبة وجوديّة أشرف لعين جعفر الإنسان على ما قررت أصالة الوجود التشكيكيّة..

مع التنبيه إلى أنّ ظهور وتحقق الصورة الجوهريّة الملائكيّة لجعفر متوقف على استشهاده بتلك الطريقة العظيمة وعلى خصائص ذاتية أخرى، وإلاّ فليس كلّ استشهاد، هو في مرتبة استشهاد جعفر عليه السلام ..

الثانية: الصورة الجوهريّة البدنيّة.

تقدّم البرهان والبيان أنّ النفس، بما هي نفس، يمتنع وجودها في النشأتين إلاّ متعلّقة ببدن؛ ففي الدنيا ببدن طبيعي، وأمّا في الآخرة فبدن مثالي، يكون ظلاً ورقيقةً لنفسه يسانخها تماماً، وقد تقول: هل للملائكة أبدان مثاليّة، وهل لجعفر بدن مثالي؟!

قلنا: رجّح غير واحد من العلماء، يعضده البيان والبرهان، أنّ الملائكة على قسمين، مقربين وغيرهم. والقسم الثاني ملكوتي متعلق بأبدان مثاليّة لغرض الفيض والتدبير، كجسمانيّة منكر ونكير في القبر صلوات الله عليهما؛ لذلك لا يبعد أن تتعلق

---

(١) الأضحويّة في المعاد (ت: حسن عاصي): ١٤٩ .مطبعة يكتا، إيران.الطبعة الأولى ١٣٨٢ .

ملائكيّة جعفر عليه السلام ببدن مثالي في رتبة ملائكة التدبير، ولعلّ ما يرجّح هذا أنّ عالم القدس المنزه عن ملابسة المادة بقسميها، خاص بأهل العرش المقربين، مع أنّ الاحتمال الثاني قائم أيضاً، والعلم عند الله تعالى وعند الراسخين صلوات الله عليهم.

الزبدة: تفاض على نفوس الصالحين العاملين، صورتان جوهريّتان: نفسيّة أولاً، وبدنيّة ثانياً تكون ظلاً لها.

وكذا الكلام في عكس ذلك؛ فإمعان الإنسان في عمل الشّر يبعث على اضمحلال أو موت الحيثيّة الملائكيّة في ذاته، لتبرز وتظهر وتتحقق الحيثيّة الشريّة في ذاته، لتكون عين ذاته، إذا كانت مانعة من عدمها، كما في قوله تعالى: ﴿سَوَاءٌ عَلَيْهِمْ أَأَنْذَرْتَهُمْ أَمْ لَمْ تُنْذِرْهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ﴾. ومن أبرز الأمثلة قوله تعالى: ﴿فَلَمَّا عَتَوْا عَنْ مَا نُهُوا عَنْهُ قُلْنَا لَهُمْ كُونُوا قِرَدَةً خَاسِئِينَ﴾ ففيهما الصورتان الجوهريتان الملكوتيتان النفسيّة والبدنيّة..

الأولى: الصورة الجوهريّة النفسيّة .

وهي النفس القرديّة، المفاضة على النفس المستعدّة لها، بما أمعنت من عمل العتو والتعدّي، أي ملكة مانعة من عدمها، يمتنع أن تجامع التوبة والندم والإياب إلى الله تعالى: ﴿خَسِرُوا أَنْفُسَهُمْ فَهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ﴾.

فالنفس القرديّة، صورة جوهريّة مثاليّة أفيضت على النفس المستعدة لهذه الإفاضة، نتيجة انفعالها بآثار ملكة العتو، لتكون عين ملكة العتو المانعة من عدمها؛ فليس المتجسّم قرداً هو عمل الصيد بما هو عرض، أو بما هو حركات فانية يمتنع عودها، كما توهم المنكرون لتجسّم الأعمال، بلا فحص دقيق لحقيقة الإشكال..

الثانية: الصورة الجوهريّة البدنيّة.

وقد أكثرنا الكلام في أنّ هذا البدن، ظلّ ورقيقة وجلباب وزيّ ومظهر، لحقيقة النفس العاتية، نسبته إلى النفس نسبة لزوميّة، كنسبة الفعل إلى الفاعل .

تصريح الشيرازي أنّ لكلّ معنى صورة

قال رضي الله عنه في كتابيه الأسفار والشواهد، واللفظ ملفق بينهما: كلّ من شاهد بنور البصيرة باطنه في الدنيا، لرآه مشحوناً بأصناف السباع، وأنواع المؤذيات، مثل: الغضب والشهوة والحقد والحسد والكبر والعجب والرياء وغيرها، وهي التي لا تزال تفترسه وتنهشه إنْ سهى عنها لحظة، إلاّ أنّ أكثر النّاس محجوب العين عن مشاهدتها(١)، فإذا انكشف الغطاء بالموت، ووضع في قبره، عاينها وهي محدقة به، وقد تمثّلت بصورها وأشكالها الموافقة لمعانيها(٢)، **فيرى بعينه العقارب والحيات قد أحدقت به، وإنّما هي ملكاته وصفاته الحاضرة الآن**، وقد انكشفت له **صورها الباطنية الحقيقية**(٣)؛ فإنّ لكلّ معنى، صورة تناسبه(٤)، ولكلّ حقيقة مثالاً يحاكيه(٥).

---

(١) وإنّما قال الأكثر رضي الله عنه ؛ لأنّ المعصومين عليهم السلام، ومن دونهم ممّن كادوا أن يكونوا كاملين؛ كخواص أصحاب العصمة، غير محجوب عنهم الملكوت النوري، وكلٌّ منهم بحسبه.

ويحسب القاصر أنّ كلّ من أمعن في الجحود والشرور والطغيان ؛ كإبليس، فالملكوت الظلماني منكشفٌ له أيضاً، كلٌّ منهم بحسبه، ولا يسعنا البسط لكن حسبنا قول الله تعالى حكاية عن السامري: ﴿فَقَبَضْتُ قَبْضَةً مِنْ أَثَرِ الرَّسُولِ فَنَبَذْتُهَا وَكَذَلِكَ سَوَّلَتْ لِي نَفْسِي﴾ .

(٢) وإنّما قال: (تمثّلت) ولم يقل تجسّمت، تنبيهاً منه إلى أنّه اللفظ الأنسب، ولعلّ ذلك لما قلناه سابقاً من أنّ التجسّم لم يرد في الأخبار، وإنّما التمثّل، ولعلّه إشارة منه إلى عالم المثال، والجميع بمعنى.

(٣) المقصود بالصورة هيهنا، ليس بدن المثال فقط، وإنّما النفس الخبيثة المتجلببة المتجسّمة المتمثّلة بجلباب الحيّات والعقارب؛ لما ذكرناه مراراً أنّ البدن المثالي، خيراً أو شرّاً ما هو إلّا ظلٌّ ورقيقةٌ لحقيقة النفس المتغيّرة جوهريّاً إلى النفس العقربيّة بملكاتها الراسخة.

(٤) كمناسبة الصورة الجوهريّة الملائكيّة، لملكة إنقياد جعفر الطيّار لأمر الله تعالى؛ ضرورة أنّ ملكة الانقياد المطلق لما يريد الله، شعبة من شعب العقل، فهي عين ذات الملائكة القذة بالقذّة، فاحفظ، كما قال سبحانه: ﴿ يَخَافُونَ رَبَّهُمْ مِنْ فَوْقِهِمْ وَيَفْعَلُونَ مَا يُؤْمَرُونَ﴾ .

(٥) فثعبان القبر البرزخي، صورة جوهريّة لملكة اكتناز المال الحرام، ، والمناسبة بينهما أنّ ملكة اكتناز المال الحرام، التي عين ذات المكتز، هي عين ذات الثعبان، فكلاهما ينهش، هذا بحقوق الفقراء التي بها حياتهم، وهذا بفريسته، وقد تقدّم أنّ البخل من شعبة جوهريّة من شعب الجهل .

فهذا عذاب القبر، وقد مرّ تحقيق أنّ هذه الصورة حسية عينية[١]، لا أنّها وهمية محضة[٢].

وإنْ كان سعيداً تـمَثَّـلَ له ما يناسب أخلاقه الحسنة وملكاته المرضية، وقد أشرنا إلى تحقيق معنى القبر وعذابه، حسبما ذكره بعض العلماء ناقلاً من بعض الأقدمين: من أنّ نفس الإنسان إذا تجردت عن غبار البدن، ليس يصحبها شيء من الهيئات الطبيعية البدنية[٣]، وهي عند الموت عارفة بمفارقة البدن ودار الدنيا، مدركة ذاتها بقوتها الوهمية عين الإنسان المقبور الذي مات على صورته، كما كانت في الرؤيا تشاهد نفسها، على صورتها التي كانت في الدنيا بعينها[٤]، وتشاهد الأمور مشاهدة عيان بحسها الباطني[٥]، فترى بدنها مقبوراً، وتشاهد الآلام الواصلة إليها على سبيل العقوبات الحسية[٦]، على ما وردت به الشرائع الحقة، وهو عذاب القبر..

---

(١) فالثعبان البرزخي الذي ينهش بالبخلاء أهل الكنوز في قبورهم، حقيقة ليس وهماً، وهذا معلوم ضرورة عند أهل القبلة، منكره كافرٌ، غاية الأمر هو ثعبان ملكوتي مثالي، وقد بيّنا مراراً أنّ معنى الملكوتي عند أساطين الحكمة المتعالية وغيرهم هو: المخلوق الباقي المنزه عن العدم والفساد والفناء والفقدان والدثور، وعلى هذا فكلّ ما في عالم البرزخ والقيامة والحشر والسراط والجنة والنار، هو ملكوتي مثالي، ينبغي أن يكون هذا معلوماً ضرورة.

(٢) فهي وهميّة أو خياليّة، لأغلب البشر؛ لكونها محجوبة عنهم، مع أنّها واقعيّة محيطةٌ بهم من كلّ جانب؛ إذ لا يراها إلاّ من انكشف عنه الحجاب، وقد سردنا بعض النصوص في ذلك، منها خبر الصعاليك المعتبر عن إمامنا الهادي صلوات الله عليه وكذا خبر حبّة العرني رضي الله عنه.

(٣) لامتناع ذلك بالخلف واجتماع النقيضين: الدنيوي واللادنيوي.

(٤) مرّت الأخبار القطعيّة أنّ عالم الرؤيا عام واقعي، تترتب عليه بعض الآثار الشرعيّة، ليس وهماً.

(٥) يقصد بواسطة الحواس الملكوتيّة ؛ ففي الملكوت بصر وشم وذوق وسمع ولمس، لكن ملكوتيّة تامّة الفعليّة، ليست خروجاً من القوّة إلى الفعل، كما في الحواس الدنيويّة.

(٦) أي بالحواس الملكوتيّة، التي هي أجزاء بدنه المثالي، وقد نقلنا الإجماع على وجود البدن البرزخي المثالي عن الشيخ المفيد رضي الله عنه أوّل الكتاب، فالمعذّب بالنار في القبر بدن ملكوتيّ، وكذا المتألم بنهش العقارب لبدنه المثالي ؛ كلّ هذا حق ليس وهماً، إنكاره كفر.

وإن كانت سعيدة، فتتخيل[١] ذاتها وصور أعمالها ونتائج ملكاتها وسائر المواعيد النبوية، على وفق ما كانت تعتقدها، أو فوقها من الجنات والحدائق والأنهار والغلمان والحور العين والكأس من المعين؛ فهذا ثواب القبر.

ولذلك قال النبي صلى الله عليه وآله: «**القبر، إمّا روضة من رياض الجنة، أو حفرة من حفر النيران**»[٢]. فالقبر الحقيقي هذه الهيئات، وعذابه وثوابه ما ذكرناه[٣].اهـ.

بالجملة: تجسمّ الأعمال، أو المعادالجسماني ما شئت فعبّر، أوجزه الشيرازي كلّه بقوله الشريف: (**فالقبر الحقيقي هذه الهيئات**) أي الأبدان المثاليّة التي هي ظل ورقيقة وجلباب لحقيقة النفس المسانخ لملكاتها وهيئاتها الجوهريّة الراسخة.

إذ تجسّم الأعمال هو: تجسّم النفس، ببدن مثالي، يسانخ ملكاتها الراسخة.

وهل للنفوس الناقصة والمتوسطة تجسّم، مع أنّ ملكاتها غير راسخة؟!.

قلنا: أفردنا لهذا عنواناً في فصل سابق، وموجز الجواب: بلى لهم؛ كأهل الفترة والبله والمستضعفين وأهل الكبائر، تجسّم لكنّه متزلزل غير راسخ؛ أغلبهم حينما تستكمل نفوسهم هناك بالتطهير واختبارات السراط، ترسخ نفس كلٌ منهم على ملكة خيريّة، لتتعلق ببدن مثالي نوري يسانخها لتستحقّ دخول الجنّة، ولن يهلك إلاّ من استكبر كإبليس، وهؤلاء كهمل النعم؛ فالله سبحانه: ﴿ **كَتَبَ عَلَى نَفْسِهِ الرَّحْمَةَ**﴾ .

---

(١) ليس التخيّل هيهنا بمعنى التوهّم، وإنّما هي القوّة المتخيّلة، التي هي: وسط بين القوّة العقليّة المحضة؛ كالتي عند الملائكة المقربين، وبين القوّة الحسيّة الدنيويّة، بمعنى الخروج من القوّة إلى الفعل التي عند أهل الدنيا. فالقوة المتخيّلة هي التي يرى بها الإنسان عالم المثال، وهي التي يرى بها النائم في منامه الأنبياء أو الجنة أو النار أو العذاب، بل هي التي يرى بها الملكوت، كعذاب القبر وجحيمه أو سعادته ونعيمه، مع التنبيه إلى أنّها في غير المعصوم؛ قد تختلط بالوهم والباطل في أحايين كثيرة.

(٢) حديث متواتر، ومعناه معلوم ضرورة لكلّ مسلم، منكره كافر .

(٣) مفاتيح الغيب: ٦٣٤. مؤسسة الأبحاث الثقافية، طهران، الطبعة: الأولى، ١٤٠٤ هـ. وانظر لزاماً الشواهد الربوبيّة في المناهج السلوكيّة (تحقيق: جلال الدين اشتياني): ٢٨٦.

تحقيق في جوهريّة الصور المعلّقة الأخرويّة

مضى قول الصدر الشيرازي(١٠٥٠هـ): **الصورُ الأخروية**، التي بها نعيم السعداء، وجحيم الأشقياء ...، **صورٌ معلقة**[١]، **موجودة للنفس**[٢]، **من النفس**[٣]، في صقع آخر[٤]، مرتبة بأعمال وأفعال، حدث عنها في دار الدنيا، وأثمرت في ذاتها أخلاقاً، وملكات مستتبعة لتلك الصور المعلقة[٥]. اهـ.

وقال في مفاتيح الغيب: الخلاف في وجود عالم مقداري غير مادي، مشتمل على **صور معلّقة**، لا شرقية ولا غربية، بل متوسطة بين العالمين، وواسطة بين الإقليمين أي: إقليم الروحانيات وإقليم الجسمانيات...، وعالمه بعينه عالم النفوس الحيوانية الخيالية[٦]، فلا يزيد به عالم آخر، كما حققناه إذ الناطقة ذات وجهين وجه عقلي ووجه حيواني[٧].

---

(١) فلا هي مجرّدة تماماً عن التعلّق بالجسم، ولا هي متعلّقة بالجسم الدنيوي الطبيعي ؛ فهي معلّقة لكونها من عالم الأشباح والمثال، وهو عالمٌ وسط معلّقٌ بين عالمين، هما: عالم الروحانيّات، وعالم الجسمانيات العنصريّة، وهذه الصور جوهريّة عينيّة محسوسة شبحيّة مثاليّة، أي: ملكوتيّة محجوبة عن أغلب أهل الدنيا، لا ترى بالبصر العادي، وإنّما بالبصر الملكوتي كما قال تعالى: ﴿**فَكَشَفْنَا عَنْكَ غِطَاءَكَ فَبَصَرُكَ الْيَوْمَ حَدِيدٌ**﴾ .

(٢) فهي غاية النفس، من حيث كون النفس، أو الملكة الراسخة التي هي عين النفس، مادة لتحصيلها وإيجادها، نسبتها إليها كما مضى بيانه، لزوميّة وجوبيّة، كنسبة الفعل للفاعل وهو قوله الشريف: **(وملكات مستتبعة لتلك الصور المعلقة)** .

(٣) إذ أنّ النفس من هذه الجهة مادّة لتحصيلها وإيجادها واستنزالها من المفيض، فالنفس وإن كانت صورة بالنسبة للبدن الدنيوي العنصري، هي بعد انفعالها بالملكات، مادّة مستعدة لأن يفاض عليها إفاضتان، روحاً أولاً، وبدناً مثالياً ثانياً، مسانخان لملكاتها الراسخة .

(٤) هو صقع عالم الأشباح والمثال، وهو عالم ملكوتي ينكشف للإنسان بعد الموت، محجوب عن أكثر أهل الدنيا، وهذا العالم معلّقٌ بين بين، فلا هو عقلي محض، ولا هو جسمي عنصري محض.

(٥) الأسفار ٥: ٤٣. دار إحياء التراث العربي، بيروت . الطبعة الثالثة سنة: ١٩٨١م.

(٦) عالم الحس الملكوتي، ألماً ولذّةً؛ كألم نهش الثعابين في القبر، ولذة نعيم القبر، وهكذا.

(٧) مفاتيح الغيب: ٤٤٤. مؤسسة الأبحاث الثقافية، طهران، الطبعة الأولى ١٤٠٤هـ.

وقال في الأسفار عن هذه الصور الجوهريّة المعلّقة أنّها: المثل المحسوسة[١]، التي هي واسطة بين العالَمَيْن[٢].اهـ.

وقال في الأسفار أيضاً: الصور الملذة للسعداء أو المؤلمة للأشقياء في النشأة الثانية، كما وعدها صاحب الشريعة الإلهية، وأوعد عليها، هي واقعة في **نشأة أخرى، وفي صقع آخر، غير حالّة في جرم من الأجرام، ولا قائمة في قوة جرمية، بل قائمة بذواتها[٣]، إنّما** مظاهرها نفوس هاتين الطائفتين[٤]، بضرب من الفعل والتأثير[٥]، كما أنّ الصور والأشباح التي في المرآة ليست قائمة بها، بل مظهرها تلك المرآة بضرب من القبول، ولا منافاة بين صدور الفعل عن قوة بجهة، وانفعالها إلذاذاً وإيلاماً بجهة أخرى، كما أنّ الصحة والمرض البدنيين ينشئان **من نفسه في بدنه في هذه الدار، ثمّ تنفعل النفس عنهما،** ويكون من أحدهما في لذة وراحة، ومن الآخر في ألم ومشقة.

وذلك لكون النفس ذات جهتين: جهة عقلية فعلية، وجهة طبيعية انفعالية، فهكذا يكون حالها بحسب فعل الطاعات والمعاصي المؤدية للصور الحسنة والقبيحة في الدار الآخرة عند تجسم الأعمال، فيتنعم بإحداهما ويتعذب بالأخرى، وتانك الجهتان المصححتان لكون النفس فاعلة لشيء ومنفعلة عنه، هما موجودتان في النفس قبل أن تصير عقلاً محضاً[٦].اهـ.

---

(١) فالمثل الأفلاطونيّة نوريّة عقليّة محضة، والصور الجوهريّة محسوسة مثاليّة؛ فهذا هو الفرق بينهما.

(٢) الأسفار ٧: ١٢٧ . دار إحياء التراث العربي، بيروت . الطبعة الثالثة سنة: ١٩٨١م.

(٣) فأبدان المثال في ذاك العالم قائمة بذواتها؛ لما ذكرناه من الإجماع على أنّ ذاك العالم بكل ما فيه، روحاً روحاً أو بدناً، تراباً أو نباتاً أوحيواناً أو إنساناً أو جنّاً، هو عالم الفعليّة التامّة، كلّه إدراك وحياة وفعليّة، لا موت فيه ولا نقصان ولا فقدان، كما قال سبحانه: ﴿ **الْيَوْمَ ...، تُكَلِّمُنَا أَيْدِيهِمْ وَتَشْهَدُ أَرْجُلُهُمْ** ﴾ .

(٤) فمظهر الصورة الملائكيّة لجعفر الدنيوي، هو ملكاته الخيّرة، التي هي عين ذاته .

(٥) إذ النفس مع ملكاتها مادة لتحصيل الصور الملكوتيّة، نتيجة انفعالها بآثار ملكاتها ونتائج أفعالها، من حيث هي صورة للمادة الدنيويّة، أي: فاعلة مدبرة متصرفة .

(٦) الأسفار ٩: ٤٣. دار إحياء التراث العربي، بيروت . الطبعة الثالثة سنة: ١٩٨١م.

ليس غرضنا الإكثار من كلمات الشيرازي رضي الله عنه، ولا التطويل بنقل عباراته المطولة، لكن ربما أدركتَ أنّ الوقوف على مراميه كما يجب، ومقاصده كما يلزم، يستدعي النظر في كلّ كتبه الشريفة؛ كيما لا يبقى مجال للأذهان أن تتوهم ما لا يقصد، وتتخيّل ما لا يعني، وتصطاد في غير مرماه الشريف.

وبإيجاز فإنّ عالم الصور المعلّقة هو: عالم المثال، وهو عالم بين عالمين، هما: عالم العقل، وعالم الأجسام العنصريّة .

فالصور المعلّقة: وجود عيني واقعي، محسوس بالحواس الملكوتيّة، والحواس الملكوتيّة هي: قوّة حسيّة معلّقة أيضاً، فهي: وسط بين قوتين هي القوّة العقليّة والقوّة الحسيّة الدنيويّة، وهي خياليّة أشرف من الحسيّة .

مادّة هذه الصور المعلّقة، هي النفس الإنسانيّة، لكن لا من حيث هي صورة فاعلة، كما هو شأنها مع البدن العنصري، وإنّما من حيث هي مادّة منفعلة، ومعنى ذلك أنّ لها القابليّة التامّة لأن تنفعل بأفعال العتو ، فتستعد لأن يفاض عليها الصورة القرديّة من عالم المثال، كما أنّ لها القابليّة التامّة لأن تنفعل بأفعال الانقياد إلى الله تعالى لتتحول إلى ملك، أي: لأن تكون مستعدة أن يفاض عليها الصورة الملائكيّة..

مع التنبيه، وقد أشرنا إليه مراراً، إلى أنّ تجسّم النفس ببدن مثالي يسانخها هو على اللزوم والوجوب بين العمل والجزاء، سواء أكانت الملكة راسخة مانعة من عدمها أم لا، غاية الأمر أنّ الملكة إذا كانت مانعة من عدمها؛ فاللزوم أبدي لا تنفع معه التوبة، وإمّا إذا لم تكن الملكة مانعة منعدمها؛ فاللزوم ليس أبديّاً؛ إذ النفس لم تفقد استعدادها تماماً للتوبة والشفاعة بالأعمال الصالحة، وهذا الفرق عميق انزلقت في الأقدام.

لابن سينا في الفن السادس من طبيعيّات الشفاء، كلام متين حول الرؤيا التي يراها النائم في نومه، وأنّها واقع لا وهم، لا يسعنا سرده هيهنا لطوله[1]، لكن العجيب أنّ

---

(١) الشفاء، الإلهيات (ت: الأب قنواتي وسعيد زايد): ١٧٢ . منشورات مكتبة المرعشي، قم، إيران.

كلّ ما ذكره ممّا يمتنع إلاّ على القول بجسمانيّة عالم المثال الملكوتيّة؛ ففي الرؤيا كما ذكر هو جماع وسماع وأكل وشرب، فهل يعقل من غير جسميّة ؟!!

بيّنا لك سابقاً ، أنّ الرئيس ابن سينا ناقض نفسه جدّاً، وتهافت أبداً، وخبط خبط عشواء في مسألة استكمال النفوس الناقصة والمتوسطة يوم القيامة؛ فمع أنّه أنكر وجود عالم المثال، إلاّ أنّه ذكر أنّ النفوس الناقصة تستكمل بالأجسام الفلكيّة، وهذا عذرٌ أقبح من فعل، وقد مرّ عليك ردّه.

وأيّاً كان قال ابن سينا: الصورة الخيالية ليست تضعف عن الحسية، بل تزداد عليها تأثيراً، كما يشاهد في المنام[1].

(١) الشفاء، الإلهيات (ت: الأب قنواتي وسعيد زايد): ٤٣٢. منشورات مكتبة المرعشي، قم، إيران .

قوّة إدراك الصور المعلّقة (القوّة الخياليّة)؟!!

الصور المعلّقة، التي هي من سنخ عالم المثال، لا تدرك إلاّ بالقوّة المتخيلّة، وهي: قوّةٌ وسطٌ بين القوّة العقليّة المجرّدة التي ندرك بها المعقولات، وبين القوّة الحسيّة الدنيويّة التي ندرك بها المحسوسات الدنيويّة بالأعضاء الحسيّة.

القوّة الخياليّة جوهرٌ له بدن وأعضاء، لكنّها أعضاء مثاليّة، ليست عنصريّة دنيويّة، كأعضاء الإنسان الدنيويّة العنصريّة الفانية .

جزم أرسطو طاليس، وهو مذهب غالب الحكماء الإلهيين، أنّ مراتب وجود الإنسان ثلاث على نحو الطوليّة، تكون المرتبة الأعلى علّة أعداديّة للأدنى:

الأوّل: الإنسان العقلي، وهو المنزه عن التعلق بالبدنين المثالي والعنصري.

الثاني:الإنسان النفساني، المنزه عن البدن العنصري، متعلق ببدن مثالي.

الثالث: الإنسان العنصري، وهو المتعلق بالبدن العنصري الطبيعي .

قال أرسطو: الإنسان الأول حاس، إلاّ أنّه بنوع أعلى وأفضل من الحس الكائن في الإنسان السفلي(١).

قال الصدر الشيرازي في شرح الكافي: النفس الناطقة الباقية بعد موت هذا البدن الكائن الفاسد، لها قوى وحواس أخروية باقية معها، وبدن مكتسب(٢) (٣).

وقال في أسرار الآيات: اعلم أنّ من النّاس من يرى أمور القيامة وأحوالها بعين البصيرة، ويحضر عنده شهود الآخرة...؛ لزوال الحجب عن عين بصيرته، كما في قوله: ﴿فَكَشَفْنا عَنْكَ غِطاءَكَ فَبَصَرُكَ الْيَوْمَ حَدِيدٌ﴾ **لا يمكن إلاّ بتبدل نشأتهم الدنيوية إلى**

---

(١) انظر كتاب أثيولوجيا لأرسطو (ت: فريدرخ ديبتريصي): ١٥١. طبع برلين ١٨٨٢م.

(٢) البدن المكتسب، هو بدنه المثالي الأخروي، الذي اكتسبه بأعماله، وهي عين تجسّم الأعمال.

(٣) شرح أصول الكافي(ت: محمد خواجوي) ٢: ٦٩. مطالعات وتحقيقات فرهنكي، إيران.

نشأتهم الأخروية[١]، وإذا تبدلت نشأتهم، تبدلت أسماعهم، وأبصارهم، وحواسهم، إلى أسماع وأبصار **وحواس أخروية**، تُدرك بها أمور الآخرة[٢]. اهـ.

ودليل وجودها وجداني ضروري بأدنى تأمّل؛ فالذي يتخيّل الطعام يسيل لعابه تكويناً حتى لو لم يكن جائعاً، وكثير من النّاس يمني بمجرّد التخيّل، بل إنّ الإنسان في الرؤيا (=عالم المثال) قد يجامع فيمني، فيجب عليه الغسل إذا استيقض من النوم ..

فهذا دليل وجداني ضروري على أنّ قوّة الخيال جوهرٌ من الجواهر، متعلّقٌ ببدن غير هذا البدن العنصري؛ ضرورة أنّ الذي جامع في المنام فأمنى ليس بدنه الدنيوي قطعاً، كما أنّ البدن المثالي لا فعليّة له إلاّ بتعلّق النفس به واتحادها معه؛ فثبت أنّ المؤثّر هو قوّة الخيال، وهي عين النفس من حيث أنّها قوّة جوهريّة متخيّلة، فهذه القوّة إذن جوهر؛ فللنفس ثلاث حيثيّات أو ثلاث قوى، عقليّة، وخياليّة، وحسيّة، وسيأتي بعض البيان في العنوان الآتي.

قال صدر الدين الشيرازي: **القوة الخيالية: جوهر قائم** لا في محل من البدن وأعضائه[٣]، ولا هي موجودة في جهة من جهات هذا العالم الطبيعي، وإنّما هي مجردة عن هذا العالم، **واقعة في عالم جوهري، متوسط بين العالمين**: عالم المفارقات العقلية وعالم الطبيعيات المادية[٤]. **اهـ.**

وقد نبّهنا كثيراً أنّ هذه القوّة المثاليّة غير ظاهرة الأثر كثيراً في الدنيا، لكونها محبوسة في زنزانة الجسد الدنيوي، لا يظهر أثرها تماماً إلاّ حال المعاينة، والرؤيا حال النوم؛ لتحررها حين الموت أو النوم عن زنزانة الطبيعة، وقد تظهر لبعض الناس عدا ذينيك، حسب الحال، كما في قوله تعالى: ﴿**فَقَبَضْتُ قَبْضَةً مِنْ أَثَرِ الرَّسُولِ فَنَبَذْتُهَا**﴾ .

---

(١) لامتناع إدراك الأشرف الأعلى، أو الأكمل، بواسطة الأخسّ الأدنى الأنقص.

(٢) أسرار الآيات(ت: خواجوي):١٩٨. انتشارات أنجمن إسلامي، إيران . سنة ١٤٠٢هـ.

(٣) لا في البدن العنصري الدنيوي ولا في أعضائه العنصريّة الطبيعيّة، وإنّما متحدة مع البدن المثالي.

(٤) الأسفار ٩: ١٩١. دار إحياء التراث العربي، بيروت . الطبعة الثالثة سنة: ١٩٨١م.

أمّا بالنسبة للمعصومين، فهي عندهم ظاهرة جليّة فيما هو معلوم ضرورة، فمن ذلك ما تواتر عن النبيّ صلى الله عليه وآله أنّه كان يسمع عذاب أهل القبور مع أنّ سماع عذابهم، محجوب عن غالب الناس، ومن ذلك أنّه كان يرى من خلفه كما يرى من أمامه، وغير ذلك من الضروريّات، كالوحي ونحوه..

قال صدر الدين الشيرازي أيضاً: واعلم أنّ النفس ما دامت متعلقة بالبدن، كان إبصاره، بل إحساسه مطلقاً غير تخيّله؛ لأنّه في الأول يحتاج إلى مادة خارجية وشرائط مخصوصة[1]، وفي الثاني لا يفتقر إليها، **وأمّا عند خروجها عن هذا العالم، فلا يبقى الفرق بين التخيل والإحساس؛ إذ القوة الخيالية وهي خزانة الحس، قد قويت وخرجت عن غبار البدن**، وزال عنها الضعف والنقص، واتّحدت القوى، ورجعت إلى مبدئها المشترك، فتفعل النفس بقوته الخيالية ما تفعله بغيرها، وترى بعين الخيال ما كانت تراه بعين الحس، وصارت قدرتها وعلمها وشهوتها شيئاً واحداً؛ فإدراكها للمشتهيات، نفس قدرتها وإحضارها إيّاها عندها، بل ليس في الجنّة إلاّ شهوات النفس ومراداتها، كما قال تعالى: **﴿فِيهَا مَا تَشْتَهِي أَنفُسُكُمْ وَلَكُمْ فِيهَا مَا تَدَّعُونَ﴾**[2].

يقول الشيرازي: النفوس الانسانية من سنخ الملكوت[3]، شبيهة بنفوس الملائكة القوية؛ لأنّ نسبتها إلى الملك[4]، نسبة الولد الى الوالد[5] ونسبة السراج الى الشمس[6]، فيؤثر السراج في التسخين والإضاءة كالشمس، وكذلك يؤثر نفس الإنسان في مادة

---

(١) وهوالبدن الطبيعي العنصري، مع المقتضي وعدم المانع (=شرائطه المخصوصة).

(٢) الأسفار ٩: ١٩١. دار إحياء التراث العربي، بيروت . الطبعة الثالثة سنة: ١٩٨١م.

(٣) الملكوت: هو العالم الجسماني الباقي، المنزه عن العدم والفقدان والموت والفناء، كالجنة والنار ومن فيهما، ومن هذا العالم عالم المثال والصور المعلّقة .

(٤) الـمُلْك بإيجاز هو: عالم الدنيا، وهو عالم العدم والموت والفقدان والفناء.

(٥) فكما أنّ الوالد علّة إعداديّة لوجود الابن، فعالم الملكوت كذلك علّة إعاديّة لإيجاد عالم الملك .

(٦) فعالم الملكوت، أشدّ وجوداً من عالم الملك الضعيف، كما أنّ نور الشمس أشدّ وجوداً من نور السراج، ولكن مع ذلك فثمة سنخيّة قريبة واشتراك ما بينهما .

العالم، لكن الغالب أنّه يقتصر أثره في عالمه الخاص وهو بدنه، ولذلك إذا حصل في النفس صورة مكروهة، استحال مزاج البدن وحدثت رطوبة العرق، وإذا حدثت صورة الغلبة، حمى مزاج البدن واحمر الوجه، وإذا وقعت صورة مشتهاة في النفس حدثت في أوعية المني حرارة مسخنة منفخة للريح حتى يمتلىء به عروق آلة الوقاع فيستعد له، **وهذه الحرارة والبرودة والرطوبة ليست عن حرارة وبرودة ورطوبة أخرى من طبيعة أو خارج، بل عن مجرّد التصور.**

فإذا صار مجرد التصور مؤثراً في حدوث هذه التغيرات في مادة البدن من جانب الباطن وعالم الغيب..، **فإذا كان كذا فلا عجب أن يكون لبعض النفوس قوة قوية، تكون بقوتها كأنّها نفس العالم، يطيعها هيولى العالم العنصري**[١] طاعة بدنها لها، سيما وقد علمت أنّ **جميع الاجرام مطيعة للمجردات**[٢]؛ فإنْ زادت النفس الإنسانية في تجردها وقوتها وتشبهها بالمبادىء، يكون لها التأثير بكثير من الغرائب، من الطوفان والخسف والزلزلة وإشباع الخلق الكثير بالطعام القليل، والغلبة على فئة كثيرة بالعدد القليل، **وغير ذلك من عجائب المعجزات وبدائع الأفاعيل الخارقة للعادات**[٣].اهـ.

قال السهروردي: الانسان اذا قلّت شواغل حواسّه الظاهرة، فقد يتخلّص عن شغل التخيّل، فيطّلع على أمور مغيّبة، ويشهد (=يشاهد) بذلك المنامات الصادقة[٤].

---

(١) هيولى المادة يعني: استعداها وقابليّتها على الانفعال والتأثّر، كتأثر البدن بالخجل فيكون محمراً، وتأثر الفم بالجوع فيسيل اللعاب، ومن ذلك عين بعض الحاسدين المؤثرة في المحسود بجلاء .

(٢) في هذا نصوص صحيحة عن المعصوم عليه السلام، لا يسعنا البسط فيها الآن، حسبنا قوله تعالى: ﴿فَقَالَ لَهَا وَلِلْأَرْضِ ائْتِيَا طَوْعًا أَوْ كَرْهًا قَالَتَا أَتَيْنَا طَائِعِينَ﴾ .

(٣) شرح أصول الكافي(ت:محمد خواجوي)١: ١٣٧ .مطالعات وتحقيقات فرهنكي، إيران.

(٤) حكمة الإشراق (ت:أنعام حيدورة): ١٣٧ . نشر دار المعارف الحكميّة، طبعة أولى سنة ٢٠١٠م.

٢٠١٠م.

حرمة الاستناد إلى القوّة الخياليّة مطلقاً!!

كلّنا يعلم أنّ الإنسان الطبيعي، بما هو كذلك، يمتنع عليه مشاهدة عالم الملكوت الذي ذكره سبحانه في قوله: **﴿نُرِي إِبْرَاهِيمَ مَلَكُوتَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَلِيَكُونَ مِنَ الْمُوقِنِينَ﴾** وكذلك بقيّة المعصومين عليهم السلام وربّما الكمّل من خواصّهم تبعاً لهم، كما في رواية الصعاليك عن إمامنا الهادي أرواح العالمين له الفداء.

وأمّا من دونهم فيمتنع عليهم رؤية الملكوت؛ بداهة امتناع إحاطة الأدنى؛ لخسّة المادّة الطبيعيّة، بالأشرف الأعلى المنزه عنها، اللهمّ إلّا إذا ارتقت بعض نفوس هؤلاء، سيما البله والصبيان، بالرياضات المقصودة وغير المقصودة، فيشاهدوا ما لا يشاهده غيرهم كلٌّ حسب استعداده.

وقال الشيرازي رضي الله عنه: **جواهر النفوس الإنسانية من سنخ الملكوت، في أصل الفطرة، فلها أن ينكشف عليها شيء من الملكوت**، وإنّما العائق لها من ذلك، إمّا شواغل الحواس الخارجية أو الأفكار الداخلية؛ فاذا ارتفع الشاغلان، إمّا بالفطرة كما للنفوس الساذجة، أو بالرياضة كما للسالكين، أو بالنوم وشبهة كالمرض والدهشة، فربما لاح لها شيء من الملكوت.

وبالجملة: كلّما يوجب للحواس تعطلاً، وللذهن حيرة، **فيمكن أن يتجلّى فيه للنفس أمر ملكوتي في كسوة مثالية**[1].اهـ.

اتّضح أنّ كلّ ما يراه المعصوم ويسمعه؛ كالوحي وما كان من قبيله، ممّا هو من الملكوت بقوّة الخيال[2]، حقٌّ وصدق لا ريب فيه، وعلّة ذلك تنزهه عن تأثير المادّة الخسيسة؛ كونه مخلوقاً بدنيّاً من طينة علين كما ورد في الأخبار القطعيّة، وأمّا روحه فمن سنخ روح القدس، وهي أشرف شيء في عالم الإمكان..

---

(١) شرح أصول الكافي(ت:محمد خواجوي)١: ٢٤٠.مطالعات وتحقيقات فرهنكي، إيران.

(٢) وهذا أقل ما يقال؛ فإنّ المعصوم، على التشكيك في المعصومين، طائفٌ بالعرش بالفعل لا بالقوة.

أمّا بقيّة البشر؛ فإدراكهم الخياليّ في عالم الدنيا، غير منزّه عن الخطأ؛ فلعلّهم يتخيّلون ما لا وجود له وما لا واقع؛ وعلّة ذلك عدم تنزههم عن خسّة المادّة الدنيويّة، فيكونوا عرضة لاختلاط الحابل بالنابل.

وأهم ما يترتب على ذلك شرعاً، هو حرمة الاستناد إلى هذر كلّ من يدعي الاطلاع على الغيب ، أو انكشاف الملكوت له بالتنجيم أو الرمل أو التسخير أو رؤية الجن أو الملائكة ونحو ذلك.

والوجه فيه عدم المائز اليقيني بين كون ما يدّعون، من عالم الخيال الملكوتي الذي هو حقٌّ لا ريب فيه، أو من عالم الوهم ووسوسة الشيطان الرجيم؛ ضرورة أنّ المائز في الأنبياء والمعصومين، الجزم بعصمتهم وملكوتيّتهم ونوريّتهم وأنّهم من سنخ الجنة وروح القدس، وأمّا غيرهم فالمائز هو خسّتهم وخطئهم وظلمانيتهم.

قال بهمنيار بن المرزبان الآذري (٤٥٨هـ) في كتابه التحصيل: المنامات الصحيحة تفيض أولاً من الغيب على القوّة العقليّة، **ثمّ يحاكيها الخيال بواسطة الحسّ المشترك**، كما أنّ المحسوس في حال اليقضة يحصل أولاً في الحس المشترك، ثمّ يصير معقولاً[1] .اهـ.

قلت: وهو كما ترى إيجاز بارع لجلّ أسرار الحكمة.

---

(١) التحصيل(ت: مرتضى المطهري): ٧٩٩. انتشارات دانشكاه تهران.الطبعة الثانية ١٣٧٥ .

مبادىء السنخيّة بين الملكات والصور الأخرويّة

مضى في فصل الأخبار الواردة في تجسّم الأعمال، أنّ تجسّم المعروف والصبر والصلاة والولاية...؛ مردّه إلى أنّها جواهر قدسية، فهي شعب من شعب العقل، وشعبة الجوهر جوهر دون كلام؛ فعمل الصبر الصادر عن النفس الصابرة مثلاً، جوهرٌ عقليّ موجودٌ في النفس، من سنخ جوهر الصبر الذي هو شعبة من شعب العقل، وكذا الكلام في بقيّة شعب العقل، يلزم أن يكون هذا واضحاً.

لكن قد يقال: كيف أضحت ملكة العتو الدنيويّة الراسخة في نفوس أصحاب السبت، التي هي عين نفوسهم، قرداً، وكيف أضحت ملكة اكتناز الكنوز في الدنيا، أفعى يوم القيامة، وكيف أضحت ملكة جهاد جعفر الطيار في سبيل الله، ملكاً من الملائكة، وكيف أضحت الصورة الجوهريّة لإبليس، الذي كان قبل العصيان من الجن على أحسن هيئة، شيطاناً ممسوخاً على أخسّ هيئة، فما هو المبدأ الجوهري الجامع بينهما؟!.

قلنا: مردّ كلّ ذلك إلى جوهرين هما: الخير والشرّ[1]؛ فمردّ كلّ شعب العقل إلى الخيريّة، كما أنّ مردّ كلّ شعب الجهل إلى الشريّة، فمردّ كلّ صورة للملائكة أو الحور أو الغلمان وقاطبة الهيئات الحسنة التي في الجنّة إلى جوهر الخير من سنخه، كما أنّ الحيّات والعقارب والصديد وغسلين والشياطين وجهنم، من جوهر الشرّ من سنخه.

ففي النفس حيثيتان (=قوّتان): حيثيّة خيريّة وحيثيّة شريّة، لكن كلّ من الحيثيتين في ابتداء إيجاد الملكوت الأدنى (=عالم الذر)، موجودة بالقوّة والاستعداد لا بالفعل والتحقق؛ فإبليس مثلاً لم يُخلق شيطاناً، وإنّما كان من الجن على أحسن هيئة كالملائكة، بل قد كان عنده استعداد واختيار لأن يكون ملكاً من الملائكة، بما في ذاته من الحيثيّة الخيريّة، شرط أن تكون هذه الحيثيّة ملكة عين ذاته مانعة من عدمها..

---

(١) بيّنا سابقاً أنّ أصل الخير في عالم المخلوق، هو جوهرٌ عقلي نوري قدسي علوي، منزه عن ملابسة المادّة، وأمّا الشرّ فهو طردٌ من عالم القدس إلى أسفل سافلين، بحبس ذاك الجوهر القدسي في حجب المادة الخسيسة، وكلّ مخلوق بحسبه خيراً أو شرّاً.

الحاصل: **حيثيّة الخير هذه، هي حقيقة الملائكة، فكلّ** مخلوق سواء أكان إنساناً أو جنّاً، إذا جعل من هذه الحيثيّة، بتكرار أفعال الخير، ملكة عين ذاته، مانعة من عدمها، يتحول قهراً إلى ملك تلقائيّاً، وهو الذي حقّقه جعفر الطيّار عليه السلام يوم مؤتة ..

وإذن، **فكلّ إنسان أو جنّ هو ملكٌ بالقوّة إذا جعل الخير في ذاته، ملكة مانعة من عدمها، أي: عين ذته.** كما أنّ كلّ إنسان أو جنّ، هو شيطان بالقوّة، إذا تعاطى الشرور إلى درجة الملكة المانعة من عدمها كإبليس.

الذي فعله إبليس أنّه اختار أن يميت الخير في ذاته إلى غير رجعة، لتكون ذاته عين الشريّة، مانعة من عدمها، وهي عين ذات الشيطان، وهذا معنى المسخ الشيطاني؛ إذ حقيقة الشيطان هي الشر، غاية الأمر أنّها كانت بالقوّة فأضحت بالفعل حينما أضحت ملكة عين ذاته، وذاته عين ملكة الشر المانعة من عدمها..

فبين الملك والإنسان والجن، اشتراك جوهري ذاتي، وهو حيثيّة الخير، غاية ما في الأمر أنّها في الإنسان والجن بالقوة، وفي الملك بالفعل، ومعنى بالقوة أنّ في النفس استعداداً لذلك، لا يتحقق خارجاً إلاّ بتكرار الفعل إلى درجة الملكة المانعة من عدمها.

مع التنبيه أنّ كلاً من الحيثيّتين، خيراً أو شراً، تضمّ تحتها أنواعاً كثيرةً؛ فحيثيّة العتو أو الحرص أو الدناءة أو القساوة وغيرها من أنواع حيثيّات الشر، إذا أضحت ملكة مانعة من عدمها، فإنّ الإنسان سيتحوّل إلى قرد كما نطق القرآن الكريم، أو خنزير أو كلب أو حجر؛ إذ الشر جنس تحته أنواع لا يحيط بها إلاّ بارئها سبحانه..

والكلام هو الكلام في الحيثيّة الخيريّة؛ فهي تضمُ أنواعاً نورانيّة كثيرة؛ كنوع الشهداء ونوع الأمرين بالمعروف، ونوع المصلين، ونوع أهل السرور الذين يدخلون السرور على الآخرين، والبارين بالوالدين، وأهل الولاية، والأمرين بالمعروف الناهين عن المنكر؛ فمبدأ كلّ هؤلاء جوهريّاً، هو جوهر الخير أو العقل القدسي.

الزبدة: ثمّة سنخيّة بين النفس الدنيويّة، من حيثيّتيها الخيريّة والشريّة، وبين أنواع صورها الملكوتيّة الخيريّة والشريّة؛ فأيّ شيء انفعلت به النفس في هذه الدنيا ليكون

ملكة عين ذاتها؛ فإنّ صورتها الملكوتيّة المفاضة عليها نتيجة الانفعال، هي عين هذه الملكة؛ ومبدأ كلّ ذلك هو جوهر العقل والجهل، أو الخير والشرّ ما شئت فعبّر..

قال في العرشيّة: كلّ من له قوة تحدّس في العلم، يجب عليه أن يتأمّل في الصفات النفسانية وكيفية منشئيتها للآثار والأفعال الخارجية[١]، ويجعل ذلك ذريعة لمعرفة استيجاب بعض الأخلاق والملكات، لآثار مخصوصة في القيامة[٢]؛ مثال ذلك: إنّ شدّة الغضب في رجل، يورث ثوران دمه واحمرار وجهه وانتفاخ بشرته، والغضب حالة نفسانية موجودة في عالم باطنه، وهذه الآثار من صفات الأجسام المادية، وقد صارت نتائج لها في هذه النشأة، فلا عجب من أن يلزمه في نشأة أخرى أن تنقلب ناراً محضة محرقة للقلب .

فهكذا جميع الصور الجسمية الموجودة في عالم الآخرة، **حاصلة من ملكات النفوس**، أخلاقها الحسنة والقبيحة، واعتقاداتها ونياتها الصحيحة والفاسدة، الراسخة فيها من تكرار الأعمال والأفعال في الدنيا، فصارت الأعمال مبادي للأخلاق في الدنيا، فتصير النفوس بهيأتها مبادي الأجسام في الآخرة، وأمّا مادّة تكون الأجساد وتجسم الأعمال وتصور النيات في الآخرة، فليست إلاّ النفس الإنسانية[٣]. اهـ.

قوله الشريف: (إنّ شدّة الغضب في رجل ...، تنقلب في نشأة أخرى ناراً محضة محرقة للقلب) من أروع الأمثلة المقرّبة لإيجاب الملكات الدنيويّة، صوراً أخرويّة جوهريّة تسانخها؛ فلغضب الجبابرة الطغاة في هذه الدنيا، حرارة محسوسة تبين في أبدانهم كاحمرار وجوههم عن الغضب، تؤلمهم وتزعجهم وتحرقهم، وهي تسانخ حرارة جهنّم،

---

(١) هذا من جهة أنّ النفس صورة، أي: فاعلة بواسطة البدن غالباً أو بغيره نادراً، خيراً أو شرّاً؛ لما ذكرناه أنّ في النفس قوتين: خيريّة وشريّة بالقوّة، وإنّما يكونان أو أحدهما بالفعل مع تكرار العمل .

(٢) هذا من جهة أنّ النفس منفعلة بآثار أعمالها خيراً أم شرّاً، لتكون مادّة مستعدة لأن يفاض عليها إفاضتان ملكوتيتان مثاليتان نفسيّة وبدنيّة، من صقع عالم الملكوت الأدنى.

(٣) العرشيّة (ت:عبد الجواد الحسيني): ٢٠٢. دار المعارف الحكميّة . الطبعة الأولى ٢٠١٦م.

بل هي من سنخها، فلا عجب أن تكون هيئات وجلاليب نفوسهم في عالم الآخرة من سنخ حرارة جهنّم، وقد مرّ في الأخبار أنّ مبدأ وجود كلّ شيء طبيعي، سيما الإنسان، مردّه إمّا إلى الجنّة وإمّا إلى النار .

وإذن فثمّة سنخيّة بين الملكة، وهي: الهيئة الجوهريّة الراسخة في النفس بسبب تكرار الفعل، بل هي عين النفس إذا كانت مانعة من عدمها، وبين صورها الجوهريّة الأخرويّة؛ فالنفس صورة في عالم الدنيا، كما أنّها ذات الوقت مادة لإيجاد صور الآخرة الجوهريّة (المثالية الملكوتيّة) المسانخة لها تماماً.

وقد تقدم أنّ الملكة لها إطلاقان أو أكثر؛ فتارة بما هي كيف نفساني وعمل متكرر، وتارة أخرى بما هي آثار باقية في النفس مؤثّرة في انفعالها، وثالثة: تطلق ويراد منها نفس الإفاضة الجوهريّة؛ فالمقصود بتجسّم الملكات هو هذا.

تأثير النفس في العالم، العين والحسد مثالاً

أقول: من أراد أن يعي معنى تجسّم الأعمال بالنحو النحو اللائق به، وأنّه مشاد على أنّ الله تعالى أوجد النفس مستعدّة لأن تكون فاعلة متصرّفة بكلّ ما دونها من جواهر عالم الإمكان؛ فليستوعب هذا المطلب ..

فإنّ تجسّم الأعمال يعني -فيما يعني-كما مرّ كثيراً، هو تأثير النفس المستعدّة بهيئاتها الخيريّة أو الشريّة الراسخة، ليفاض عليها من عالم الملكوت والمثال، روحاً وبدناً يسانخاها، خيراً أو شرّاً ..

قال شيخ الإشراق السهروردي (٥٨٦هـ) : **النفوس إذا دامت عليها الإشراقات العلويّة، يطيعها مادّة العالم، ويُسمع دعاؤها في العالم الأعلى، ويكون فى القضاء السابق مقدّراً أنّ دعاء شخص يكون سبباً لإجابةٍ في شيء كذا. والنور السانح من العالم الأعلى هو إكسير القدرة والعلم، فيطيعه العالم. والنفوس المجرّدة يتقرّر فيها مثال من نور الله، ويتمكّن فيها نور خلّاق. والعين السوء هو لنوريّة قاهرة تؤثّر فى الأشياء، فتفسدها.**

وهذه كلّها اشراقات على النور المدبّر، فتنعكس إلى الهيكل والى الروح النفسانيّ، وهذه غايات المتوسّطين، وقد تحملهم هذه الأنوار، فيمشون على الماء والهواء، وقد يصعدون إلى السماء مع أبدان، فيلتصقون ببعض السادة العلويّة. وهذه أحكام الإقليم الثامن الذي فيه جابلق وجابرصا وهورقليا ذات العجائب[١].اهـ.

قلت: أخرج الصفّار بإسناده الصحيح بصفوان، عن أمير المؤمنين عليه السلام قال: «**إنّ لله بلدة خلف المغرب، يقال لها: جابلقا وفي جابلقا سبعون الف أمّة، ليس منها أمّة الّا مثل هذه الأمة، فما عصوا الله طرفة عين ...**»[٢].

---

(١) حكمة الإشراق (ت:أنعام حيدورة): ١٤٤. نشر دار المعارف الحكميّة، طبعة أولى سنة ٢٠١٠م.

(٢) بصائر الدرجات(حسن كوجة باغي): ٥١٠.مطبعةالأحمدي، طهران، طبع سنة ١٤٠٤هـ.

قال ابن كمونة: النفس الشريفة أذا طلبت خيراً، ودعت الله عز وجل، أستحقت بهيئتها واستعدادها، ترجيحاً لوجود ذلك الممكن، فيوجد[١].اهـ.

ولكي نعي هذا أكثر، فإنّ النفس المستعدة قادرةٌ على تغيير حتّى قضاء الله تعالى، على ما قضى الله تعالى؛ حسبنا قوله تعالى: ﴿ **وَلَوْ أَنَّ أَهْلَ الْقُرَى آمَنُوا وَاتَّقَوْا لَفَتَحْنَا عَلَيْهِمْ بَرَكَاتٍ مِنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ وَلَكِنْ كَذَّبُوا فَأَخَذْنَاهُمْ بِمَا كَانُوا يَكْسِبُونَ** ﴾ .

قال سعيد بن منصور، ابن كمونة (٦٨٣هـ): **قد تكون النفس قوية، فتؤثر في أجسام عالم الكون والفساد، غير بدنها، كما تؤثر في بدنها،** وإنْ لم تكن منطبعة فيه، فجاز أن تُـحيْلَ الهواء الى الغيم، فتحدث مطراً، إمّا بقدر الحاجة، أو أزيد، كالطوفان. وجاز أن تؤثر في أحداث الزلازل، وإزالة أمراض، ودفع مؤذيات، وأمثال ذلك ممّا لا يأخذ في طريق الممتنع الصريح.

وسبب ذلك، ما علمته من أنّ الأجسام مطيعة للنفوس[٢]، وأنّ نفس الانسان من جوهر المباديء العالية الروحانية، والبون الحاصل بينهما، وإنْ كان كبون ما بين السراج والشمس، أو أبعد من ذلك، فهو غير مانع من المشابهة، والبون هو عالم النفس، وطبيعته هي من عنصر العالم، فكما تؤثر تلك المباديء في العالم، كذلك تؤثر النفس التي قويت، حتى جاوز تأثيرها بدنها فيه.

وكما أنّه يحدث في بدنها، بما تتمثله من صورة المعشوق في الخيال، مزاج، يحدث ريحاً عن المادة الرطبة في البدن، وتحدره الى العضو المعد له، فيحصل به الانعاظ، ومن الصورة الغضبية مزاح آخر، ممّا كان، من غير مختل ظاهر، كذلك يحدث عنها في عالم العناصر تحريك وتسكين وتكثيف وتخلخل، يتبع ذلك سحب ورياح وصواعق وزلازل

---

(١) الجديد في الحكمة(ت: حميد مرعيد الكبيسي): ٤٥٣. وزارة الأوقاف والشؤوون الدينيّة، العراق. رقم الايداع في المكتبة الوطنيّة ببغداد ٦٣١ لسنة ١٩٨٤م.

(٢) وعلّة ذلك أنّ النفس مجرّدة ذاتاً، أقرب إلى المبدأ الفعّال، من الجسم الذي هو أبعد .

ونبوع مياه وعيون، وما أشبه ذلك، وكذلك قد تؤثر في القوى الجسمانية التي لحيوانات أخرى، أو لإنسان آخر[١].اهـ.

وقال الإمام التفتازاني(٧٩٣هـ): ما يتعلّق بأفعال النفس...، مثل المعجزات والكرامات من الأنبياء والأولياء والإصابة بالعين، ممّن له تلك الخاصية بلا اختياره، ومثل السحر والعزائم ونحو ذلك ممّا يكون بمزاولة أفعال وأعمال مخصوصة؛ وذلك **لأنّ للنفس تأثيراً في البدن، كما للجواهر العالية المجردة في عالم الكون والفساد**، وليس اقتصار تأثيرها على بدنها لانطباعها فيه، بل لعلاقة عشقيّة بينهما، **فلا يبعد أن يكون لبعض النفوس قوة، بها تقوى على التأثير في بدن آخر، بل في حيوان آخر، بل في أجسام أخرى**، حتى تصير بمنزلة نفس ما للعالم، أو لبعض الأجسام، لا سيما الأجسام التي يحصل لها أولوية بها، لمناسبتها لبدنها بوجه خاص، فلا يبعد أن تحيل الهواء إلى الغيم فتحدث مطراً بقدر الحاجة، أو أزيد كالطوفان، وأن تفعل تحريكاً وتسكيناً وتكثيفاً وتخلخلاً، يتبعها سحب ورياح وصواعق وزلازل ونبوع مياه وعيون ونحو ذلك، وكذا إهلاك مدن وإزالة أمراض ودفع مؤذيات وغيرها.

وربما تكون النفس شريفة قوية تطلب خيراً، وتدعو الله تعالى فتستحق بهيئتها واستعدادها ترجيحاً لوجود بعض الممكنات فيوجد، وأمثال هذه إذا صدرت عن نفوس خيرة شريفة، فإنْ كانت مقرونة بدعوى النبوة فمعجزات وإلاّ فكرامات[٢].اهـ.

وقال الشيرازي في العرشيّة: قوة في النفس تؤثر في هيولى العالم بإزالة صورة ونزعها عن المادة، أو تلبسها إياها، فيؤثر في استحالة الهواء إلى الغيم وحدوث الأمطار وتكون الطوفانات والزلازل؛ لاستهلاك أمة فجرت وعتت عن أمر ربها ورسله، ويُسمع دعاؤه في الملك والملكوت لعزيمة قوية، فيستشفي المرضى ويستشفي العطشى

---

(١) الجديد في الحكمة(ت: حميد مرعيد الكبيسي): ٤٥٣. وزارة الأوقاف والشؤوون الدينيّة، العراق. رقم الايداع في المكتبة الوطنيّة ببغداد ٦٣١ لسنة ١٩٨٤م.

(٢) شرح المقاصد ٢: ٤٧ . دار المعارف النعمانيّة ، باكستان. الطبعة الأولى ١٩٨١م.

وتخضع له الحيوانات، وهذا أيضاً ممكن؛ لما ثبت أنّ الأجسام مطيعة للنفوس، متأثرة عنها، وأنّ صور الكائنات يتعاقب على المواد العنصرية بتأثرات النفوس الفلكية»[1] .

وقال أيضاً في شرح الكافي: خاصية في قوة النفس العملية، وهي أنْ تؤثر فى هيولى العالم بإزالة صورة وإيجاد صورة، وبأن تؤثر في استحالة الهواء إلى الغيم ويحدث مطراً مثل الطوفان، أو بقدر حاجة الاستسقاء، أو بأن يؤثر في استحالة النار برداً وسلاماً أو ما يجري مجرى هذين الأمرين وهذا أمر ممكن؛ إذ قد ثبت فى العلوم الإلهية أنّ المواد خاضعة للنفوس، والطبائع متأثرة بها، وأنّ هذه الصور المتعاقبة على الهيولى من آثار النفوس الكلية الفلكية وأنّ النفوس الانسانيّة من جوهر تلك النفوس، شديدة الشبه بها؛ لأنّ نسبتها إليها نسبة السراج الى الشمس، وذلك لا يمنع فى كون السراج مؤثراً في التسخين والإضاءة كالشمس»[2].

---

(١) الشواهد الربوبيّة(ت: جلال اشتياني) ٢: ٣٤٣. مؤسسة التاريخ العربي، بيروت.

(٢) شرح أصول الكافي(ت:محمد خواجوي)٢: ٤٤١. مطالعات وتحقيقات فرهنكي، إيران.

تحقيق في أنّ العين حقّ!!

لا بدّ من القول بأنّ الإصابة بالعين، حقّ، لكن هل هي بنحو الفعليّة التامّة أم بنحو المقتضي المتوقف على الشرط وعدم المانع؟!.

قلنا بإجماع: تأثير العين متوقّف على إذن الله تعالى، كما قال سبحانه: ﴿**وَمَا هُمْ بِضَارِّينَ بِهِ مِنْ أَحَدٍ إِلَّا بِإِذْنِ اللهِ**﴾ والاعتقاد بغير ذلك كفرٌ؛ لاستلزام الشريك.

قال الشيخ الطبرسي(٥٤٨هـ): ﴿**وَإِنْ يَكَادُ الَّذِينَ كَفَرُوا لَيُزْلِقُونَكَ بِأَبْصَارِهِمْ**﴾ أي ليزهقونك أي يقتلونك ويهلكونك ، عن ابن عباس ، وكان يقرأها كذلك. وقيل: ليصرعونك، عن الكلبي. وقيل: يصيبونك بأعينهم، عن السدي. والكلّ يرجع في المعنى إلى الإصابة بالعين، **والمفسرون كلّهم على أنّه المراد في الآية**[١].اهـ.

وقال الشيخ الطوسي(٤٦٠هـ) في التبيان: قيل كان الرجل إذا أراد أن يصيب صاحبه بالعين يجوع ثلاثة أيام ثمّ نظره فيصرعه بذلك، والمفسرون كلهم على المراد بازلاقهم له بأبصارهم من الإصابة بالعين. **وأنكر الجبائي ذلك، وقال: إن إصابة العين لا تصح. وقال علي بن عيسى الرماني: وهذا الذي ذكره غير صحيح؛ لأنّه غير ممتنع أن يكون الله تعالى أجرى العادة لصحة ذلك ، لضرب من المصلحة ، وعليه إجماع المفسرين، وجوزه العقلاء ، فلا مانع منه. وجاء في الخبر أنّ أسماء بنت عميس قالت: يا رسول الله إنّ بني جعفر تصيبهم العين، أفأسترقي لهم؟!. قال : «نعم فلو كان شيء يسبق القدر لسبقه العين»**... [٢].

قال الرازي في التفسير: **الاصابة بالعين أمرٌ قد اتفق عليها العقلاء، وذلك أيضاً يحقق إمكان ما قلناه**[٣].

---

(١) مجمع البيان ١٠: ١٠٠. مؤسسة الأعلمي بيروت.الطبعة الأولى ١٩٩٥م.

(٢) التبيان (ت:أحمد قصير العاملي) ١٠: ٩١. دار إحياء التراث العربي، بيروت.

(٣) تفسير الرازي ٣: ٦٢٢. دار إحياء التراث العربي ، بيروت. الطبعة الثالثة ١٤٢٠هـ.

وقال التفتازاني: الإصابة بالعين، وهو أن يكون لبعض النفوس خاصية أنّها إذا استحسنت شيئاً، لحقته الآفة. فثبوتها يكاد يجري مجرى المشاهدات التي لا تفتقر إلى حجة، وقد قال النبي صلى الله عليه وسلم: «العين حق». وقال: « العين تدخل الرجل القبر، والجمل القدر» وذهب كثير من المفسرين إلى أنّ قوله تعالى: ﴿...**لَيُزْلِقُونَكَ بِأَبْصَارِهِمْ**...﴾ نزل في ذلك[1].اهـ.

وقال المجلسي في البحار: وأمّا العين فالظاهر من الآيات والأخبار، أنّ لها تحققاً أيضاً، إمّا بأن جعل الله تعالى لذلك تأثيراً، وجعل علاجه التوكل والتوسل بالآيات والأدعية الواردة في ذلك، أو بأنّ الله تعالى يفعل في المعين فعلاً عند حدوث ذلك؛ لضرب من المصلحة، وقد أومأنا إلى وجه آخر فيما مر.

وبالجملة: لا يمكن إنكار ذلك رأساً؛ لما يشاهد من ذلك عيناً، وورود الأخبار به مستفيضاً، والله يعلم وحججه عليهم السلام حقائق الأمور[2] .

روى الشيخ في التهذيب جازماً قال: روى العلاء عن محمد بن مسلم، عن أحدهما عليه السلام قال: لا يدع الرجل أن يقول عند منامه (أعيذ نفسي وذريتي وأهل بيتي ومالي بكلمات الله التامات من كل شيطان وهامة **ومن كلّ عين لامة**) فذلك الذي عوذ به جبرئيل عليه السلام الحسين عليه السلام[3].

قلت: صحيح معتضد بعمل مشهور أهل القبلة الأعظم، أنّ العين حقّ.

رواه من أهل السنّة الإمام محمد بن إسماعيل البخاري في الصحيح قال: حدثنا عثمان بن أبي شيبة، حدثنا جرير، عن منصور، عن المنهال، عن سعيد بن جبير، عن ابن عباس رضي الله عنهما، قال: كان النبي صلى الله عليه وسلم يعوذ الحسن والحسين،

---

(١) شرح المقاصد ٢: ٢٠٧ . دار المعارف النعمانيّة ، باكستان. الطبعة الأولى ١٩٨١م.

(٢) بحار الأنوار ٦٠: ٤٢ . دار إحياء التراث العربي، بيروت. الطبعة الثالثة .

(٣) تهذيب الأحكام(حسن الخرسان)٢: ١١٦ .مطبعة خورشيد، ايران.طبعة ثالثة١٣٦٤هـ.

ويقول: «إنّ أباكما كان يعوذ بها إسماعيل وإسحاق: «**أعوذ بكلمات الله التامة، من كلّ شيطان وهامة، ومن كل عين لامّة**»(١).

لا يسعنا البسط في هذا كثيراً، وقد تقدّم أنّ أيّ نفسٍ إذا استطاعت أن تتحرّر من زنزانة الطبيعة ولو قليلاً، فإنّ لها تأثيراً لازماً في الأشياء، ضرورة أنّ الملكوتي مؤثّر بما هو أدنى منه، والتحرر الملكوتي ليس ارتقائيّاً فقط كما ربما يتوهم، وإنّما تسافلي كتأثير الشيطان في العباد. مع التنبيه الشديد على أنّ هذا اللزوم في تأثير العين، ممّا قد قضى الله تعالى به أوّل التكوين لكنّه على قسمين:

الأوّل: التأثير اللازم الحتمي.

وهو مختص بأفعال الله لا غير؛ ضرورة أنّه لا استقلال إلّا في أفعاله سبحانه.

الثاني: التأثير اللازم المعلّق.

كتأثير العين؛ فالله تعالى جعل النفس في ذاتها مؤثّرة في غيرها، لكن لا يكون حتمياً إلاّ بإذن الله تعالى، وإلّا لزم القول بالكفر والشريك؛ لصريح: ﴿**وَمَا هُمْ بِضَارِّينَ بِهِ مِنْ أَحَدٍ إِلَّا بِإِذْنِ اللهِ**﴾.

وقد يقال فما الفرق بين الحسد وبين العين؟!. قلنا:

الحسد باتفاق: تمني زوال نعمة الآخرين.

وأمّا العين: فإلحاق النفس الضرر التكويني بالغير المستحسن، بلا آلة ماديّة.

فيفترقان أنّ الأوّل تمنٍ مجرّد لا تأثير تكوينيّاً فيه، وأمّا الثاني فتأثير تكويني في الأشياء بلا آلة ماديّة، ويجتمعان في ما هو مستحسن كالنعمة والجمال والصحة والمال والغنى وكثرة العيال ونحو ذلك.

---

(١) صحيح البخاري (محمد زهير الناصر) ٤: ١٤٧، رقم: ٣٣٧١. دار طوق النجاة.

تقريب لمعنى رؤية الصورة الملكوتيّة!!

لا مانع من أن يرى الإنسان الدنيوي، مظاهر بعض الصور الجوهريّة الملكوتيّة في هذه الدنيا للاعتبار والابتلاء والامتحان بإذن الله تعالى؛ كمشاهدة إحياء عيسى الموتى صلوات الله عليه، وفلق موسى البحر بعصاه؛ وانعدام الزمن في نقل آصف عرش بلقيس[١]، وغير ذلك من الأفعال الملكوتيّة التي لها مظهر دنيوي، كمعاجز نبيّنا محمّد صلى الله عليه وآله بمرأى ومسمع من الصحابة.

قال المجلسي رضي الله عنه : المعجزة تحدث عند طلبها، **بلا آلات وأدوات، ومرور زمان يمكن فيه تلك الأعمال**[٢].اهـ.

مع التنبيه إلى أنّ فعل إحياء الموتى، عين الفاعل، وهو ذات عيسى المؤيدة بروح القدس، لا الفعل بما هو عرض، ولا بما هو حركات فانية..؛ وهل يمكن للإنسان الخيّر، ممّن دون المعصوم عليه السلام، رؤية صورته الجوهريّة الملائكيّة في هذه الدنيا، أو صورته الشيطانيّة أو القرديّة إذا كان شريراً؟!.

قلنا: أمّا أكثر النّاس فكلا؛ لأنّ هذه الصور الملكوتيّة محجوبة عنهم، ولكن يراها من محض الإيمان محضاً في جانب الخير كخواص أصحاب المعصوم عليه السلام، ومن محض الكفر محضاً في جانب الشر كفرعون وهامان وخواصّ أذيالهم، وهذا الصنفان قليلان في هذه الدار..

أمّا أكثر النّاس؛ فلا ريب في أنّهم يسشعرون وجود الصور الجوهريّة الملكوتيّة لأعمالهم في جانب الخير أو الشرّ..، والأمثلة لا تحصى، فلو أنّ إنساناً دميماً من هذا الأكثر، رأى إنساناً يغرق، فأنقذه من الغرق المحتوم؛ فإنّ هذا الدميم المنقذ، تغمره سعادة لا توصف، يستشعر معها أنّ ذاته الآن (=ذاته الخيرة المنقذة) تطير في السماء،

---

(١) قال المجلسي: ().

(٢) بحار الأنوار ٦٠: ٤٠. دار إحياء التراث العربي، بيروت. الطبعة الثالثة .

كالنور تشق الظلمات، فيها سناء من سنخ سناء الأنبياء، يعلوها بهاء من سنخ بهاء الملائكة، وجمال من سنخ جمال الحور العين، ولذة من سنخ لذة الكوثر، ولو وقف أمام المرآة فسيرى نفسه أجمل بكثير من صورته الدنيويّة الدميمة، التي أعتاد أن يراها في المرآة كلّ يوم وكلّ آن ..

نتسائل: هل ما رآه هذا الإنسان المنقذ وهماً أم حقيقة؟!!

قلنا: كونه حقيقة معلوم بالضرورة والوجدان، وإنكاره مكابرة؛ فما رآه ليست صورته (=هيئته) الجوهريّة الدنيويّة الدميمة، وإنّما لمحة من صورته الجوهريّة الملكوتيّة الخيّرة، المحجوبة بالدميمة؛ لعدم أهليّة مثله لأن يراها منزهة عن الحجب تماماً؛ ضرورة أنّها محجوبة عن غالب أهل الدنيا إلاّ لمن كان كاملاً كالمعصومين وبقية من محض الإيمان محضاً كشهداء بدر وكربلاء، بل حتى شهداء بدر وكربلاء ربما لم يروها إلاّ في اللحظات الأخيرة، كما حصل مع جون رضوان الله تعالى عليه ..

والأمر هو الأمر في العكس، فلو أنّ إنساناً من هؤلاء الأكثر، مليح الشكل جميل الوجه، ارتكب الزنا والعياذ بالله، أو أكل مال اليتيم، أو سفك الدم بغير حقّ، فإنّ صورة أعماله الجوهريّة الدنيويّة معروفة، وهي القتل والزنا وأكل مال اليتيم وخيانة الأخوان، لكن هل ينتهي الأمر عند هذا ؟!!.

قلنا: كلا، فهذا الآثم، سيرى لمحة خياليّة سريعة من صورة أعماله الجوهريّة، والتي هي ذاته الشريرة الزانية القاتلة، هذه اللمحة ستقلق مضجعه، فسيرى ذاته من خلالها؛ كأنّه وحشٌ مفترس أو حيوان قبيح، والعياذ بالله، فمع كونه مليح الشكل، إلاّ أنّه إذا نظر إلى نفسه في المرآة، فإنّه سيرى القبح بعينه، وفي الحقيقة فإنّ الذي رآه في المرآة هو كلّ من الصورتين الدنيوية والآخرويّة؛ فالأولى ترى بالمرآة، والثاني بعينه الملكوتيّة الضعيفة جدّاً، وفي قوله تعالى: ﴿لَقَدْ كُنْتَ فِي غَفْلَةٍ مِنْ هَذَا فَكَشَفْنَا عَنْكَ غِطَاءَكَ فَبَصَرُكَ الْيَوْمَ حَدِيدٌ﴾ دلالة ما، على أنّ البصر الملكوتي لكلّ إنسان غير معدوم في الدنيا، غاية الأمر يتفاوت من إنسان لآخر بمقدار تتنزّهه عن الحجب الدنيويّة ..

لكن إنْ تاب فإنّ الله تعالى يتوب عليه؛ لتتبدل صورته الجوهريّة الملكوتيّة من جهنميّة خسيسة إلى صورة جنّتيّة جميلة، هذا ما قضى الله تعالى به لكلّ البشر ..

ولا بأس بالتنبيه والإشارة إلى أنّ جماعة من المفسرين حملوا مثل قوله تعالى: ﴿أَمْ تَحْسَبُ أَنَّ أَكْثَرَهُمْ يَسْمَعُونَ أَوْ يَعْقِلُونَ إِنْ هُمْ إِلَّا كَالْأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ سَبِيلًا﴾[1] على المجاز والاستعارة، وهو مردود؛ لقوله تعالى: ﴿فَلَمَّا عَتَوْا عَنْ مَا نُهُوا عَنْهُ قُلْنَا لَهُمْ كُونُوا قِرَدَةً خَاسِئِينَ﴾[2] فهل هذه الآية ممّا تحمل على المجاز أيضاً ؟!!!.

قال الملا هادي رضي الله عنه في شرح الأسماء: **عذاب المعَذّب على وفق ملكاته، وكلّ ملكة رذيلة، تصوّره بصورة تناسبها، على ما يقتضيه قاعدة تجسم الأعمال**؛ كالصور النملية لملكة الحرص، والمؤذية كصور الحيات والعقارب لملكة الأذية، وهكذا؛ فتلك الملكة لسان حال له تستدعي صورها المناسبة استدعاءً لزومياً طبيعياً؛ للعلاقة اللزومية بينهما؛ فإنّ النسبة بينهما نسبة الفعل إلى الفاعل، لا المقبول إلى القابل[3]، ونسبة الفعل إلى الفاعل بالوجوب[4].

قوله الشريف: (فتلك الملكة، لسان حال له، تستدعي صورها) الملكوتيّة (المناسبة) فإنّ لكل ملكة صورة ملكوتيّة؛ فصورة العتو الدنيوي الملكوتيّة على سبيل هي الصورة القرديّة (استدعاءً لزومياً طبيعياً) وقد مضى بيان الوجوب واللزوم، موجزه أنّ الجن مثلاً إذا تحققت عنده ملكة الخير في أقصى درجاتها، بحيث أضحت عين ذاته مانعة من عدمها؛ فإنّ هذه الملكة أو هذه الذات ما شئت فعبّر، ستضحى ملكاً من الملائكة، كما

---

(١) سورة الفرقان: ٤٤ .

(٢) سورة البقرة: ٦٥.

(٣) لأنّ نسبة القابل إلى المقبول بالإمكان والاقتضاء ؛ للتوقف على الشرط وعدم المانع كما في أفعال النفس الدنيويّة بواسطة البدن الدنيوي، أمّا النفس المنفعلة بالملكات، التي أضحت عين تلك الملكات ؛ فالنسبة بينها وبين صورها الملكوتيّة، نسبة الفاعل إلى الفعل بالوجوب.

(٤) شرح الأسماء الحسنى: ٢٥٠ . مكتبة بصيرتي، قم .

أنّ ملكة الشرّ والجحود والاستكبار في المقابل، إذا أضحت عين ذاته، سيمسخ الجن شيطاناً، كما هو حال إبليس.

قال الصدر الشيرازي رضي الله عنه: حقيقة الأبصار عندنا هي: إنشاء النفس صورة مثالية حاضرة عندها في عالم التمثّل، مجردة عن المادة الطبيعية، **ونسبة النفس إليها، نسبة الفاعل المنشىء للفعل، إلى ذلك الفعل**، لا نسبة القابل المستكمل بكمال إلى ذلك الكمال(١). اهـ.

قال السيوري الحلي (٨٢٦هـ): «العصمة ملكة نفسانية تمنع المتصف بها من الفجور مع قدرته عليه، وتتوقف هذه الملكة على العلم بمثالب المعاصي ومناقب الطاعات؛ لأنّ العفة متى حصلت في جوهر النفس، وانضاف إليها العلم التام بما في المعصية من الشقاء وفي الطاعة من السعادة، صار ذلك العلم موجباً لرسوخها في النفس، فتصير ملكة »(٢).اهـ.

قلت: قوله الشريف: (العفة متى حصلت في جوهر النفس...، صار ذلك العلم موجباً لرسوخها في النفس، فتصير ملكة) ظاهرٌ بل صريحٌ أنّ الملكة عين الذات، والذات عين الملكة؛ إذ لا معنى للرسوخ في النفس إلاّ هذا، وهو ما أشار إليه القرآن قال: ﴿**أُولَئِكَ الَّذِينَ لَعَنَهُمُ اللهُ فَأَصَمَّهُمْ وَأَعْمَى أَبْصَارَهُمْ (٢٣) أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ أَمْ عَلَى قُلُوبٍ أَقْفَالُهَا**﴾ ولجلالة المسألة، أفردنا لها فيما مضى أكثر من عنوان.

---

(١) الأسفار ٦: ٤٢٥. دار إحياء التراث العربي، بيروت. الطبعة الثالثة سنة: ١٩٨١م.

(٢) اللوامع الإلهيّة (ت: السيد محمد علي القاضي): ١٧٠. مطبعة شفق تبريز، إيران.

تصوير مخاطبة العمل لصاحبه عند القبر؟!!

اتّضح جليّاً أنّ المتجسّم يوم القبر والآخرة، هو النفس ببدن مثاليّ يسانخها، خيراً أو شرّاً، يكون مظهراً وظلاً ورقيقةً لها، اكتسبته النفس بملكاتها الخيريّة أو الشريّة..

وقد اتّضح أنّ الملكة في أقصى درجاتها هي الهيئة الراسخة للنفس، المانعة من عدمها، فهي مجموع النفس وما رسخ فيها من الهيئات الجوهريّة، أو هي: الصورة الجوهريّة لمجموعهما، لا العمل وحده كما توهّم بعض أهل العلم فأنكر التجسّم.

فلا معنى لتوهّم البعض أنّ المتجسّم شخصٌ آخر، وذاتٌ أخرى غير الميت، لكن يبقى السؤال كيف يكون نفس الميت مع أنّ شخصاً قباله يخاطبه عند القبر؟!.

الجواب: هو عينه دون ريب، غاية الأمر أنّ الإنسان إذا كان قريب عهد بالموت، يذهل عن الصور الجوهريّة الملكوتيّة الأخرويّة؛ إمّا لأنّه مازال قريب العهد بهيئته الدنيويّة، وإمّا لأنّ هيئته الملكوتيّة غريبة عليه؛ لكونها كانت محجوبة عنه، لم يكن قد رآها قبل موته، وأيّاً كان فالذي يخاطب الميت هو عين ذاته، لكن بهيئة أخرى ملكوتيّة، تنزهت عن الحجب الدنيويّة؛ فللإنسان الميت عند قبره هيئتان:

الأولى: الهيئة الدنيويّة .

والميت قبل دفنه، ما زال قريب العهد بها، غير مأنوس بغيرها، لا تفارقه مباشرةً، سيما تألّم روح الميت على حال بدنه حين الدفن.

الثانية: الهيئة الملكوتيّة الأخرويّة .

نطقت الأخبار أنّ هذه الهيئة لا تظهر لموتى أغلب البشر، إلاّ عند الدفن قريب القبر، فهي بالنسبة للميت شخصٌ آخر، مع أنّها عين هيئته الملكوتيّة، ولا مانع من أن تقابله بنحو التجلّي، كما تجلى جبرائيل لمريم في الأرض مع أنّ ذاته وحقيقته في السماء عند سدرة المنتهى، وكذا الكلام في عزرائيل، فحقيقته واحدة يمكن أن تتجلّى لألف إنسان يقبض أرواحهم في آن واحد، وكذا تجليّات منكر ونكير التي هي بعدد الخلائق.

فلجعفر الطيار عليه السلام مثلاً، عند استشهاده، هيئتان وصورتان، الأولى الصورة البشريّة المعروفة، وهي: بدنه المضرج بدماء الشهادة المقدسة، والثانية الهيئة الملائكيّة، التي ربما لم يرها جعفر إلى حين استشهاده المقدّس..

وبالجملة: فصورة جعفر الملائكيّة هي عين جعفر بعد الاستشهاد، وهي عين ملكاته التي عين هي ذاته، وأمّا صورته البشريّة فهي عين جعفر قبل الاستشهاد، والفرق بين الصورتين أنّ الثانية محجوبة بالأولى، لا تتحرر عنها إلاّ بعد الاستشهاد ومفارقة الدنيا، مع أنّ جعفر هو جعفر على التقديرين .

ما نحن فيه من هذا القبيل؛ فالعمل الصالح المتجسّم للميّت عند القبر، هو الهيئة الملكوتيّة المتجليّة لحقيقة الصالح ببدن مثالي يسانخها صلاحاً؛ إذ المتجسّم، هو ملكاته التي هي عين ذاته، فإذا رأى الميت عمله الصالح متجسّماً بذات نوريّة كلّها سرور ونعيم، تفاجأ جدّاً فيحسب أنّ الذي يخاطبه شخصاً آخر، مع أنّه هو بعينه؛ غاية الأمر أنّ هذه الهيئة ملكوتيّة، كانت محجوبة عنه في الدنيا، تحررت بالموت من زنزانة هيئته الدنيويّة المتمثلة بجثمانة الممدد في القبر، وإنّما تفاجأ لكونه قريب عهد من الموت..

ومن الأمثلة الضروريّة على ذلك، ممّا يعد إنكاره مكابرة ظاهرة، أنّ أغلب البشر إذا عمل خيراً، فإنّ زاوية في ذاته تمدحه وتشيد به بلا صوت دنيوي مسموع، ولا مظهر حسّي مشاهد بالعين؛ ليظهر السرور والابتهاج جليّاً على حاله، كما أنّ أغلب البشر إذا عمل شرّاً، فإنّ ذاته تعنّفه وتوبّخه وتذمّه حتى تظهر آثار الحزن جليّة على شخصه .

وبعبارة أخرى: فالذي يخاطب الميت في تجسّم الأعمال، هو عين ذاته المتجليّة المتجلببة المتجسمة ببدن مثالي ملكوتي يسانخ أخلاقها.

للنفس قوتان نظريّة وعمليّة!!

قال الملا صدر الدين الشيرازي: فللنفس في ذاتها قوتان: نظرية وعملية، تلك للصدق والكذب[١]، وهذه للخير والشر[٢]، وهي للواجب والممكن والممتنع، وهذه للجميل والقبيح والمباح، فلهما شدة وضعف في الفعليات، ورأي وظن في العقليات، والعقل العملي يحتاج في أفعاله كلّها إلى البدن هيهنا، **إلاّ نادراً كإصابة العين من بعض النفوس الشريرة**[٣].

وأمّا إن كان من أصحاب اليمين، فمبدأ أفاعيله وتصوراته **العقل العملي**، وبه يكون سعادته في الآخرة؛ لما سنبين أنّ الجنّة وأشجارها وأنهارها وحورها وقصورها وسائر الأمثلة الأخروية، **منبعثة من تصورات النفس الجزئية وشهواتها**[٤]، كما أشير إليه في قوله تعالى: ﴿**وَلَكُمْ فِيها ما تَدَّعُونَ**﴾ وقوله: ﴿**فِيها ما تَشْتَهِيهِ الْأَنْفُسُ وَتَلَذُّ الْأَعْيُنُ**﴾.

وإنْ كان من أهل الشقاوة، فالقياس هكذا، في كون العملي منشأ للتعذب بما يخرجه ويكتسب بيده، من حميم وتصلية جحيم؛ **فجوهر النفس مستعدٌ** لأن يستكمل ضرباً من الاستكمال، ويتنور بذاته وبما هو فوق ذاته بالعقل النظري، ولأن يتحرز عن الآفات، ويتجرد عن الظلمات، بالعقل العملي إنْ شاء الله[٥].اهـ.

---

(١) فالقوّة النظريّة للنفس، هي التي بها تحكم على القضايا بالصدق والكذب، كحكمها بأنّ قضية اجتماع النقيضين كاذبة، وامتناع اجتماع الملكة وعدمها صادقة، ومدارها كما قال رضي الله عنه على: (الواجب والممكن والممتنع).

(٢) فالقوّة العمليّة للنفس، هي مبدأ حركة البدن الاختياريّة، خيراً أو شرّاً ، ومدارها كما قال رضي الله عنه على: (الجميل والقبيح والمباح). ولك أن تقول: الطاعات والمعاصي ، ما شئت فعبّر.

(٣) تقدّم بيان هذا عن الفيلسوف ابن كمونة وغيره؛ فالنفس لكونها من عالم الملكوت، لها تأثير في قاطبة الجواهر الماديّة الجسميّة، من الاجرام الفلكيّة إلى مرتبة الهيولى الأولى.

(٤) فإنّ مبدؤها العقل، والله قال فيه: (إيّاك أثيب وإياك أعاقب).

(٥) الشواهد الربوبيّة (تحقيق: جلال الدين اشتياني): ٢٠١.

مراتب إدراك النفس الثلاث

إدراك النفس للأشياء على ثلاث مراتب، حسب النشئات الثلاث: الدنيوية والملكوتيّة والجبروتيّة ..

المرتبة الأولى: الإدراك الدنيوي = عالم الفناء.

فإدراك النفس للأشياء الدنيويّة، يتم بواسطة الحواس الخمس كما هو شأن كلّ البشر خاصة والحيوان عامّة، وهذا معلوم ضرورة .

المرتبة الثانية: الإدراك الملكوتي = عالم البقاء.

إدراك النفس للأشياء الملكوتيّة، يتحقق بالنفس المنزهة عن الحجب الدنيويّة الخسيسة، ومن ذلك سماع الأنبياء والأوصياء الوحي والملائكة؛ كقوله تعالى: ﴿**إِذْ قَالَتِ الْمَلَائِكَةُ يَامَرْيَمُ إِنَّ اللهَ يُبَشِّرُكِ بِكَلِمَةٍ مِنْهُ اسْمُهُ الْمَسِيحُ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ وَجِيهًا فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ وَمِنَ الْمُقَرَّبِينَ**﴾[١].

ومن ذلك سماع النبي عليه السلام، صراخ عذاب جبابرة قريش لما طرحوا في قليب بدر، وغير ذلك من المتواترات، كسماع الخلائق، عدا الإنس والجن، صراخ عذاب الطغاة في قبورهم حين مسائلة منكر ونكير؛ ففي الأخبار الصحيحة أنّ الجبابرة الطغاة يضربون بمرزبة من حديد يفزع لها الخلائق، إلاّ الجن والإنس، لأنحجابها عنهما، وقد مضى الخبر الصحيح عن الفريقين في هذا.

المرتبة الثالثة: الإدراك العقلي= عالم النور .

كإدراك النفس للأشياء العقليّة المحضة، التي أضحت عقلاً بالفعل، أي: المرتبة التي اتحد فيها العقل والعاقل والمعقول، وهي خاصة بالمقربين، كالملائكة المقربين والأنبياء والمرسلين، وربما من هؤلاء جعفر الطيار صلوات الله عليه .

---

(١) سورة آل عمران: ٤٥.

قال صدر الدين الشيرازي: **للنفس الإنسانية نشآت ثلاثة إدراكية:**

النشأة الأولى: هي الصورة الحسية الطبيعية، ومظهرها الحواس الخمس الظاهرة، ويقال لها: الدنيا لدنوها وقربها[١]؛ لتقدمها على الأخيرتين[٢]؛ وعالم الشهادة لكونها مشهودة بالحواس، وشرورها وخيراتها معلومة لكل أحد، لا يحتاج إلى البيان، وفي هذه النشأة لا يخلو موجود عن حركته واستحالته[٣]، ووجود صورتها لا تنفك عن وجود مادتها[٤].

والنشأة الثانية: هي الأشباح والصور الغائبة عن هذه الحواس، ومظهرها الحواس الباطنة، ويقال لها: عالم الغيب والآخرة، لمقايستها إلى الأولى؛ لأنّ الآخرة والأولى من باب المضاف، ولهذا لا يعرف إحداهما إلاّ مع الأخرى كالمتضايفين كما قال تعالى: ﴿ولَقَدْ عَلِمْتُمُ النَّشْأَةَ الْأُولى فَلَوْ لا تَذَكَّرُونَ﴾ وهي تنقسم إلى الجنّة وهي دار السعداء، والجحيم وهي دار الأشقياء، **ومبادىء السعادات والشقاوات فيهما هي الملكات والأخلاق الفاضلة والرذيلة.**

والنشأة الثالثة: هي العقلية وهي دار المقربين، ودار العقل والمعقول، ومظهرها القوة العاقلة من الإنسان، إذا صارت عقلاً بالفعل، وهي لا تكون إلاّ خيراً محضاً ونوراً صرفاً[٥]. انتهى كلامه رضي الله عنه.

إذا اتّضح هذا، فإدراك الميت الصالح للسعادة، حينما يخاطبه عمله الصالح عند قبره قائلاً: (**أنا عملك الصالح**) أو: (**أنا عملك الخبيث**) إذا كان صاحبه الميت خبيثاً، من أيّ مرتبة هو ؟!!

---

(١) أي لدنوّها وقربها من خسّة المادة ، وبعدها عن عالم العقل المنزه عنها.

(٢) فعالم الدنيا قبل عالم الآخرة ، وعالم الآخرة وهو عالم القبر والجنّة والنار، قبل عالم العقل والقدس.

(٣) أي: تحوله بالحركتين الجوهريّة والعرضيّة؛ كتحوله من صغير إلى كبير، وكافر إلى مؤمن.

(٤) مضى بيان هذا مراراً ، سيما تحت عنوان أنّ النفس الطبيعيّة جسمانيّة الحدوث ، يمتنع غير ذلك.

(٥) الأسفار ٩: ٢٢. دار إحياء التراث العربي، بيروت . الطبعة الثالثة سنة: ١٩٨١م.

قلنا: هو من مرتبة الإدراك الملكوتي، المحجوب عن غالب أهل الدنيا، مع إلفات النظر أنّ هذا الغالب من الناس لا يعدمون الإدراك الملكوتي بالكليّة؛ فكلّ من عمل خيراً منهم، فإنّه لا محالة يدرك مرتبة ما ضعيفة من السعادة الملكوتيّة الباقية كما أشرنا؛ إذ مرتبة السعادة القصوى محجوبة عنه؛ لأنّه ليس من الكاملين المنزهين عن حجب الدنيا الماديّة الخسيسة الفانية، بخلاف الكاملين إذا عملوا خيراً، وكلّ أعمالهم خير، فإنّهم يرون الملائكة حافين بهم يكلّمونهم وهو ما زالوا في هذه الدار.

كما أنّ أهل المرتبة الثانية، لا يعدمون الإدراك العقلي بالكليّة، كيف وهو يقولون: ﴿وَنَادَى أَصْحَابُ الْجَنَّةِ أَصْحَابَ النَّارِ أَنْ قَدْ وَجَدْنَا مَا وَعَدَنَا رَبُّنَا حَقًّا فَهَلْ وَجَدْتُمْ مَا وَعَدَ رَبُّكُمْ حَقًّا﴾ وقولهم: ﴿دَعْوَاهُمْ فِيهَا سُبْحَانَكَ اللَّهُمَّ وَتَحِيَّتُهُمْ فِيهَا سَلَامٌ وَآخِرُ دَعْوَاهُمْ أَنِ الْحَمْدُ للهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾.

تحقيق في واقعيّة عالم الرؤيا!!!

مضى في فصل الأخبار ما رواه الكليني بإسناد صحيح عن معمر بن خلاد، عن الرضا عليه السلام قال: «**إنّ رسول الله صلى الله عليه وآله كان إذا أصبح قال لأصحابه: هل من مبشرات، يعني به الرؤيا**»(١).

وما رواه بإسناد معتبر عن جابر، عن أبي جعفر الباقر، عن رسول الله في قول الله عز وجل: ﴿**لَهُمُ الْبُشْرَى فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا**﴾ فقال صلى الله عليه وآله: «**هي الرؤيا الحسنة؛ يرى المؤمن فيبشر بها في دنياه**»(٢).

وأخرج الإمام السني مسلم بن الحجاج النيسابوري(٢٦١هـ) عن ابن عباس، بإسناد صحيح، قال: قال النبيّ عليه السلام: «**أيها الناس، إنّه لم يبق من مبشرات النبوة، إلاّ الرؤيا الصالحة، يراها المسلم، أو تُرى له**»(٣).

وأخرج الكليني علي بن إبراهيم، عن أبيه، عن ابن أبي عمير، عن هشام بن سالم، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «**رأي المؤمن ورؤياه في آخر الزمان، على سبعين جزءً من أجزاء النبوة**»(٤).

قلت: إسناده حسن صحيح بإجماع. وهو صريحٌ في واقعيّة عالم الرؤيا، بل هو من سنخ الوحي الجبرائيلي، والإلهام اللدني.

وأخرجه البخاري عن عبادة، بإسناد صحيح على شرط الشيخين، قال: قال رسول الله عليه السلام: «**الرؤيا الصالحة، جزءٌ من ستة وأربعين جزءً من النبوة**»(٥).

---

(١) الكافي (ت: علي غفاري) ٨: ٩٠. دار الكتب الإسلامية، طهران.

(٢) الكافي (ت: علي غفاري) ٨: ٩٠. دار الكتب الإسلامية، طهران.

(٣) صحيح مسلم(ت: محمد فؤاد عبد الباقي)١: ٣٤٨. رقم٢٠٧. إحياء التراث العربي، بيروت.

(٤) الكافي (ت: علي غفاري) ٢: ٤٤٤ . دار الكتب الإسلامية، طهران.

(٥) صحيح البخاري (محمد زهير الناصر) ٩: ٣١، رقم: ٦٩٨٧. دار طوق النجاة .

وأخرج الكليني عن أبان بن تغلب، بإسناد صحيح عن الصادق عليه السلام قال: «**إنّ المؤمن لَيُهَوَّلُ عليه في نومه، فيغفر له ذنوبه، وإنّه ليمتهن في بدنه فيغفر له ذنوبه**»(١).

قوله عليه السلام: (**المؤمن ليهول عليه في نومه، فيغفر له ذنوبه**) صريحٌ أنّ أهوال عالم الرؤيا ممّا قضى الله تعالى أن يترتّب عليه غفران واقعاً، وهذا ممتنع إلاّ إذا كان عالماً واقعيّاً، لا وهميّاً كما يظن من جهل قواعد الحكمة المفاضة عن أهل البيت عليهم السلام، المعتضدة بأقوالهم المستفيضة، بل القطعيّة صلوات الله عليهم.

يشهد له ما رواه الكليني رضي الله عنه، عن علي بن إبراهيم، عن أبيه، عن ابن أبي عمير، عن سعد بن أبي خلف، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «**الرؤيا على ثلاثة وجوه: بشارة من الله للمؤمن، وتحذير من الشيطان، وأضغاث أحلام**»(٢).

قلت: إسناده حسن صحيح باتفاق. وهو صريحٌ في المطلوب.

وأخرج الصدوق (٣٨١هـ) في أماليه قال: حدثنا الشيخ الجليل أبو جعفر محمد بن علي بن الحسين بن موسى بن بابويه القمي ، قال: حدثنا أبي رحمه الله، قال: حدثنا سعد بن عبد الله ، قال: حدثنا أحمد وعبد الله ابنا محمد بن عيسى ، ومحمد بن الحسين ، عن الحسن بن محبوب، عن محمد بن القاسم النوفلي، قال: قلت لأبي عبد الله الصادق عليه السلام: المؤمن يرى الرؤيا فتكون كما رآها، وربما رأى الرؤيا فلا تكون شيئا؟!.

فقال: «إنّ المؤمن إذا نام، خرجت من روحه حركة ممدودة صاعدة إلى السماء، فكل ما رآه روح المؤمن في ملكوت السماء في موضع التقدير والتدبير فهو الحق، وكل ما رآه في الأرض فهو أضغاث أحلام». فقلت له: أَوَ تصعدُ روحُ إلى السماء؟!.

قال عليه السلام: «**نعم**». قلت: حتى لا يبقى منها شيء في بدنه؟!.

---

(١) الكافي (ت: علي غفاري) ٢: ٤٤٤ . دار الكتب الإسلامية، طهران.

(٢) الكافي (ت: علي غفاري) ٨: ٩٠ . دار الكتب الإسلامية، طهران.

فقال عليه السلام: «**لا، لو خرجت كلّها حتى لا يبقى منها شيء إذن لمات**».
قلت: فكيف تخرج؟!.

فقال عليه السلام: «**أما ترى الشمس في السماء في موضعها وضوؤها وشعاعها في الأرض؛ فكذلك الروح أصلها في البدن، وحركتها ممدودة إلى السماء**»(١).

قلت: إسناده معتبر صحيح؛ فالحسن من أصحاب الإجماع.

وروى الصدوق في مجالسه: عن أبيه، عن سعد بن عبد الله، عن يعقوب بن يزيد عن بعض أصحابه، عن زكريا بن يحيى، عن معاوية بن عمار، عن أبي جعفر عليه السلام قال: «إنّ العباد إذا ناموا خرجت أرواحهم إلى السماء، فما رأت الروح في السماء فهو الحق، وما رأت في الهواء فهو الاضغاث، ألا وإنّ الأرواح جنود مجندة، فما تعارف منها ائتلف، وما تناكر منها اختلف، فإذا كانت الروح في السماء تعارفت وتباغضت، فإذا تعارفت في السماء تعارفت في الأرض، وإذا تباغضت في السماء تباغضت في الأرض»(٢).

قلت: صحيح، وهذا الإسناد مهمل ببعض الأصحاب.

وأخرج الصدوق قال: حدثنا أبي رحمه الله، قال: حدثنا سعد بن عبد الله ، قال: حدثنا محمد ابن الحسين بن أبي الخطاب ، عن عيسى بن عبد الله العلوي ، عن أبيه عبد الله بن محمد بن عمر بن علي بن أبي طالب، عن أبيه ، عن جده، عن علي عليه السلام، قال: سألت رسول الله صلى الله عليه وآله عن الرجل ينام فيرى الرؤيا، فربما كانت حقاً، وربما كانت باطلاً؟!.

---

(١) أمالي الصدوق: ٢١٠. مؤسسة البعثة ، قم. الطبعة الأولى ١٤١٧هـ.

(٢) أمالي الصدوق: ٢١٠. مؤسسة البعثة ، قم. الطبعة الأولى ١٤١٧هـ.

فقال رسول الله صلى الله عليه وآله: «يا علي ، ما من عبد ينام إلاّ عرج بروحه إلى رب العالمين، فما رأى عند رب العالمين فهو حق، ثمّ إذا أمر الله العزيز الجبار برد روحه إلى جسده، فصارت الروح بين السماء والأرض، فما رأته فهو أضغاث أحلام»(١).

قلت: إسناده معتبر، عبد الله وأبوه وجده عليون إماميّون، أخرج لهم ابن قولويه في كامله، فهم ثقات على الأظهر.

أخرج البخاري عن أبي سعيد الخدري، بإسناده صحيح عن النبي عليه السلام قال: «إذا رأى أحدكم رؤيا يحبها، فإنّما هي من الله، فليحمد الله عليها وليحدّث بها، وإذا رأى غير ذلك ممّا يكره، فإنّما هي من الشيطان، فليستعذ من شرّها، ولا يذكرها لأحد، فإنّها لا تضره»(٢).

وبالجملة: لا ينبغي الشكّ في واقعيّة عالم الرؤيا عقلاً ونقلاً، أمّا نقلاً فالروايات الشريفة مستفيضة في ذلك عند الفريقين، فلا يسوغ الكلام بغير ذلك.

وأمّا عقلاً؛ فلما قال الدواني، ومن سبقه ومن تلاه من الحكماء، من أنّ عالم الرؤيا هو عالم واقعي ملكوتي، والصور التي يدركها الرائي في نومه، جوهريّة جسمانيّة من سنخ ذاك العالم، وكلّ رائي من أهل الدنيا، لا يرى من صور هذا العالم إلاّ ما يسانخ نفسه؛ فالنبي يرى ما لا يراه المؤمن الكامل، والمؤمن الخطّاء يرى ما لا يراه الكامل، وصاحب الكبيرة يرى ما لا يراه أهل اللمم، والمجرمون يرون ما لا يراه غيرهم من البشر، وكلّ هذا واقع محسوس للرائي بالحواس الملكوتيّة المثاليّة؛ فما يراه الرائي مردد بين كونه وحياً وشرفاً وبشارة في الارتقاء، وبين كونه عقاباً وخسّة في التسافل، وبين كونه تحذيراً أو تطهيراً، وقاطبة البشر بينها كلّ بحسبه واستعداده .

(١) أمالي الصدوق: ٢١٠. مؤسسة البعثة ، قم. الطبعة الأولى ١٤١٧هـ.

(٢) صحيح البخاري (محمد زهير الناصر) ٩: ٣٠، رقم: ٦٩٨٥. دار طوق النجاة .

رأي المجلسي الثاني في عالم الرؤيا!!

قال صاحب البحار، محمد باقر المجلسي، اعتراضاً على الشيخ البهائي وعلى والده رضي الله عنهم جميعاً، ما نصّه:

أقول: القول باستحالة انقلاب الجوهر عرضاً، والعرض جوهراً في تلك النشأة، مع القول بإمكانها في النشأة الآخرة، قريب من السفسطة؛ إذ النشأة الآخرة، ليست إلاّ مثل تلك النشأة، وتخلل الموت والإحياء بينهما، لا يصلح أن يصير منشأً لأمثال ذلك.

والقياس على حال النوم واليقظة أشد سفسطة؛ إذ ما يظهر في النوم، **إنّما يظهر في الوجود العلمي، وما يظهر في الخارج، فإنّما يظهر بالوجود العيني**، ولا استبعاد كثيراً في اختلاف الحقائق بحسب الوجودين.

وأمّا النشأتان[١] فهما من الوجود العيني، ولا اختلاف بينهما إلاّ بما ذكرنا، وقد عرفت أنّه لا يصلح لاختلاف الحكم العقلي في ذلك[٢]. انتهى كلامه رضي الله عنه.

أقول: ماذا يقصد رضي الله عنه بالوجود العلمي في قوله: (**يظهر في الوجود العلمي، وما يظهر في الخارج، فإنّما يظهر بالوجود العيني**)؟!. فهل يقصد أنّ وجود عالم الرؤيا ذهني ماهوي اعتباري، أي: اعتبار عقلي حاكٍ عن الخارج ليس واقعيّاً؟!.

إنْ كان يقصد هذا، فقد أبعد كثيراً رضوان الله عليه؛ ضرورة أنّ النصوص الآنفة صريحةٌ جدّاً، بعكس ما قال تماماً.

وربما لا يقصد هذا، وإنّما هو تسامحٌ منه في التعبير؛ فلقد قال رضي الله عنه في البحار : للروح في حالة النوم حركة إلى السماء...، بأنْ يكون حركتها كناية عن إعراضها عن هذا الجسد، وإقبالها إلى عالم آخر، **وتوجهها إلى نشأة أخرى، وبعد حركتها بأي معنى كانت ترى أشياء في الملكوت الأعلى**، وتطالع بعض الألواح التي أثبتت فيها

---

(١) نشأة الدنيا ونشأة الآخرة وجودان عينيان.

(٢) بحار الأنوار(ت: باقر البهبودي) ٧: ٢٣٠. مؤسسة الوفاء، بيروت. الطبعة الثانية.

التقديرات؛ فإن كان لها صفاء ولعينها ضياء، يرى الأشياء كما أثبتت، فلا تحتاج رؤياه إلى تعبير، وإنْ استدلت[1] على عين قلبه، أغطية أرماد التعلقات الجسمانية والشهوات النفسانية، فيرى الأشياء بصور شبيهة لها، كما أنّ ضعيف البصر يرى الأشياء على غير ما هي عليه...، والعارف بعلته (بعقله خ ل) يعرف أنّ هذه الصورة المشبهة التي اشتبهت عليه صورة لأيّ شيء؛ فهذا شأن المعبر العارف بداء كلّ شخص وعلته.

ويمكن أيضاً أن يظهر الله عليه الأشياء في تلك الحالة بصور يناسبها لمصالح كثيرة، كما أنّ الانسان قد يرى المال في نوم بصورة حية، وقد يرى الدراهم بصورة عذرة، ليعرف أنّهما يضران وهما مستقذران واقعاً، فينبغي أن يتحرز عنهما ويجتنبهما. وقد تُرى في الهواء أشياء فهي الرؤيا الكاذبة التي لا حقيقة لها، ويحتمل أن يكون المراد بما يراه في الهواء ما أنس به من الأمور المألوفة والشهوات والخيالات الباطلة، وقد مضى ما يدل على هذين النوعين في رواية محمد بن القاسم ورواية معاوية بن عمار وغيرهما.

ومنهما: ما هو بسبب إفاضة الله تعالى عليه في منامه إما بتوسط الملائكة أو بدونه كما يومئ إليه خبر أبي بصير وسعد بن أبي خلف.

ومنها: ما هو بسبب وسواس الشيطان واستيلائه عليه بسبب المعاصي التي عملها في اليقظة أو الطاعات التي تركها فيها أو الكثافات والنجاسات الظاهرية والباطنية التي لوث نفسه بها، كما مر في رواية هزع ورواية تارك الزكاة وغيرهما، وتدل عليه آية النجوى على بعض الوجوه. ومنها ما هو سبب ما بقي في ذهنه من الخيالات الواهية والامور الباطلة ويومئ إليه خبر ابن أبي خلف وغيره. وأما ما وراء ذلك مما سبق ذكره وإن كان بعضها محتملا ويمكن تطبيق الآيات والاخبار عليه، لكن لم يدل عليه دليل، والتجويز والامكان لا يقومان مقام البرهان مع أنه ليس من الامور التي يجب تحقيقها والاذهان بكيفيتها...»[2].اهـ.

---

(١) كذا في المطبوع، وهو خطأ والصحيح: (أُسدُلَت) بقينة ما بعده .

(٢) بحار الأنوار ٥٨: ٢١٨. دار إحياء التراث العربي، بيروت. الطبعة الثالثة .

وقال رضي الله عنه في المرآة: للروح حركة في حالة النوم حركة إلى السماء، إمّا بنفسها بناء على تجسّمها كما هو الظاهر من الأخبار[1]، **أو بتعلقها بجسد مثالي**، إن قلنا به في حال الحياة أيضاً؛ بأن يكون **للروح جسدان أصلي ومثالي**[2]، يشتد تعلقها في حال اليقظة بهذا الجسد الأصلي، ويضعف تعلقها بالآخر، وينعكس الأمر في حال النوم، أو بتوجهها وإقبالها إلى عالم الأرواح بعد ضعف تعلقها بالجسد بنفسها، من غير جسد مثالي[3]. اهـ.

وهو صريحٌ منه رضي الله عنه أنّ عالم الرؤيا، نشأة أخرى، محلّها عالم الملكوت، أو عالم الألواح التي أثبتت فيها التقديرات الإلهيّة، وأنّ أفاعيل النفس في عالم الرؤيا تتحقق ببدنها المثالي، لا العنصري الغارق في النوم؛ فإمّا أن نحمل كلامه على هذا، وإمّا أنّه رضي الله عنه تنافى، ولا ثالث .

(١) لا يوجد أيّ خبر عن أهل البيت عليهم السلام صريحٌ بجسميّة النفس أي: أنّهاجسم ليست مجرّدة كما هو قول بعض المتكلمين. وهذا خطأ شنيع. والصحيح أنّ النفس جسمانيّة، أي: وجودٌ مجرّد ذاتاً، تعلّقت ببدن لاستكمال فعليّتها بواسطته، كما هو حالها في الدنيا.

(٢) يقصد بالجسد الأصلي الطبيعي العنصري الدنيوي، ولو عكس الاستعمال لكان أولى؛ فالجسد المثالي هوالأصلي كما هو ظاهر الأخبار المعتبرة، والدنيوي فضلة له لا غير، وقد مرّ بيانه في فصل سابق.

(٣) مرآة العقول٢٥: ٢١٣ .دار الكتب الإسلاميّة.طهران، الطبعة الثانية سنة ١٤٠٤هـ.

النص أنّ رضوان الله أشرف من الجنّة

أخرج الطوسي رضي الله عنه في التهذيب عن أحمد بن أبي عبدالله عن أبيه عن محمد بن أبي عمير عن حريز عن مرازم عن أبي عبدالله عليه السلام قال: سجدة الشكر واجبة على كل مسلم تتم بها صلاتك وترضي بها ربك وتعجب الملائكة منك، وأنّ العبد إذا صلى ثمّ سجد سجدة الشكر، فتح الرب تعالى الحجاب بين العبد وبين الملائكة فيقول: يا ملائكتي انظروا إلى عبدي أدى قربتي وأتم عهدي ثمّ سجد لي شكراً على ما أنعمت به عليه، ملائكتي ماذا له؟!.

فتقول الملائكة: يا ربنا رحمتك. ثم يقول الرب تعالى ثم ماذا له؟!

فتقول الملائكة: يا ربنا جنتك. فيقول الرب تعالى: ثم ماذا؟!.

فتقول: الملائكة يا ربنا كفاية مهمه. فيقول الرب ثم ماذا؟!.

فلا يبقى شئ من الخير إلاّ قالته الملائكة، فيقول الله تعالى: يا ملائكتي ثم ماذا؟!. فتقول الملائكة: يا ربنا لا علم لنا. فيقول الله تعالى: **لاشكرنّه كما شكرني، وأقبل إليه بفضلي وأريه رحمتي**»[1].

قلت: إسناده صحيح .

ويلزم الالتفات إلى أنّ شكر الله تعالى، ليس أمراً اعتباريّاً؛ ضرورة أنّ عالم الاعتبار أو التشريف الاعتباري، منعدم بانعدام الدنيا؛ فالشكر هناك ارتفاع في الدرجة الوجوديّة بالفيض الرباني، وهو قوله سبحانه: **(وأريه رحمتي)** وهو على قسمين:

فإمّا هو فيض جسماني ملكوتي ، كما هي رحمة الله تعالى لأهل الجنّة الجسمانيّة، وإمّا هو فيض قدسي نوري، لا تصل إليه عقول ملائكة التدبير في حدود الجنّة، وهو عالم الرضوان، وقد تصل إليه لكن لا تعلم نوعه ومرتبته.

---

(١) تهذيب الأحكام(حسن الخرسان)٢: ١١٠ .مطبعة خورشيد، ايران.طبعة ثالثة١٣٦٤هـ.

أعمار أهل الجنة

قال الترمذي(٢٩٧هـ): حدثنا أبو هريرة محمد بن فراس البصري، قال: حدثنا أبو داود، قال: حدثنا عمران أبو العوام، عن قتادة، عن شهر بن حوشب، عن عبد الرحمن بن غنم، عن معاذ بن جبل، أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: «**يدخل أهل الجنة جرداً مرداً مكحلين أبناء ثلاثين أو ثلاث وثلاثين سنة**».

قال الترمذي: هذا حديث حسن غريب[1].

وأخرج البيهقي(٤٥٨هـ) في كتابه البعث والنشور قال: أخبرنا أبو القاسم الحرفي ببغداد، حدثنا حمزة بن محمد ابن العباس، حدثنا محمد بن إسماعيل السلمي، حدثنا إسحاق بن إبراهيم ابن العلاء، حدثني عمرو بن الحارث، حدثني عبد الله بن سالم، حدثني الزبيدي محمد بن الوليد بن عامر، حدثني سليم بن عامر، أن المقدام «ما من أحد يموت سقطاً، ولا هرماً، وإنّما النّاس فيما بين ذلك إلاّ بعث ابن ثلاثين سنة، فإنْ كان من أهل الجنة كان على مسحة آدم، وصورة يوسف، وقلب أيوب، ومن كان من أهل النار عظموا، وفخموا كالجبال»[2].

قال المنذري، عبد العظيم بن عبد القوي(٦٥٦هـ) في كتابه الترغيب: رواه البيهقي وإسناده حسن[3].

قلت: لم أجد هذا النص في أخبارنا الشيعيّة، ولا مانع من الاحتجاج به؛ لأمرين:

---

(١) سنن الترمذي (ت: بشار عواد معروف) ٤: ٢٦٤، رقم: ٢٥٤٥. دار الغرب الإسلامي، بيروت، طبع سنة ١٩٩٨م.

(٢) البعث والنشور(ت: أبي عاصم الشوامي) ١: ٦٣٧. مكتبة دار الحجاز، الرياض. الطبعة الأولى ١٤٣٦هـ.

(٣) الترغيب والترهيب(ت: إبراهيم شمس الدين) ٤: ٢٧٤، رقم: ٥٦٣٠. دار الكتب العلمية، بيروت. الطبعة الأولى سنة١٤١٧هـ.

الأوّل: لا مانع عقلاً ولا شرعاً من الاحتجاج بما رواه ثقات أهل السنّة عن النبيّ صلى الله عليه وآله؛ فتكفي الوثاقة والإسلام، وقد نقل الشيخ الطوسي الإجماع على ذلك كما في أخبار السكوني وغيره؛ فالإسلام مع احراز الوثاقة كافيان.

الثاني: يشهد لمعنى هذا الحديث، ما ثبت عقلاً من أنّ وجود أهل الآخرة ، جنة أو نار، وجود كامل لا نقص فيه، وهو يلائم معنى الحديث.

كما يشهد له ما رواه الشيخ المفيد(٤١٣هـ) عن أبي جعفر أحمد بن محمد بن عيسى، قال: حدثني سعيد بن جناح، عن عوف بن عبد الله الأزدي، عن بعض أصحابنا، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله: «**إذا أراد الله تبارك وتعالى قبض روح المؤمن...، فوجهه كالقمر، وطوله طول آدم، وصورته صورة يوسف، ولسانه لسان محمد صلى الله عليه وآله، وقلبه قلب أيوب...**»(١) .

الزبدة:

أجمعت أمّة محمد صلى الله عليه وآله، أنّ أهل الجنّة على أكمل صورة، وهي الثلاثينيّة كما ورد في النص، ولعلّها مرتبة من مراتب الكمال، لا تنافي أن يكونوا أحياناً على وقار إبراهيم بيض اللحى استلذاذاً بالوقار الإبراهيمي؛ فتأمّل جيّداً فإنّ الله تعالى قال: ﴿**لَهُمْ مَا يَشَاءُونَ فِيهَا وَلَدَيْنَا مَزِيدٌ**﴾ أي ما يشاؤون من أنواع الكمال وأصنافه، روحاً وبدناً ، والكلام هو الكلام في نساء أهل الجنة .

---

(١) الاختصاص(ت: علي أكبر غفاري): ٣٤٥ . دار المفيد، لبنان. الطبعةالثانية١٩٩٣م.

بعض الكافر في النّار لا يعذب بها

روى الكليني(٣٢٩هـ) رضي الله تعالى عنه، عن محمد بن يحيى، عن أحمد بن محمد بن عيسى، عن محمد بن سنان، عن عبد الله بن مسكان، عن عبيد الله بن الوليد الوصافي قال: سمعت أبا جعفر عليه السلام قال: «إنَّ مؤمناً كان في مملكة جبار، فولع به فهرب منه إلى دار الشرك، فنزل برجل من أهل الشرك، فأظله وأرفقه وأضافه، فلما حضره الموت أوحى الله عز وجل إليه وعزتي وجلالي: لو كان لك في جنتي مسكن، لأسكنتك فيها، ولكنّها محرمة على من مات بي مشركاً، ولكن يا نار هيديه ولا تؤذيه، ويؤتى برزقه طرفي النهار».

قلت: من الجنة؟!.

قال الباقر: «من حيث شاء الله»[1].

قلت: إسناده صحيح على الأظهر، وابن مسكان من أصحاب الإجماع .

روى الشيخ الصدوق (٣٨١هـ) في ثواب الأعمال قال حدثني سعد بن عبد الله قال حدثني الهيثم بن أبي مسروق النهدي، عن ابن محبوب، عن عليّ بن يقطين قال: قال لي أبو الحسن موسى عليه السّلام: « إنّه كان في بني إسرائيل رجل مؤمن، وكان له جار كافر، فكان يرفق بالمؤمن ويوليه المعروف في الدنيا، فلمّا أن مات الكافر بنى اللهّ له بيتاً في النار من طين، وكان يقيه حرّها ويأتيه الرزق من غيرها، وقيل له: هذا ما كنت تدخله على جارك المؤمن فلان بن فلان من الرفق، وتوليه من المعروف في الدنيا»[2].

قلت: إسناده صحيح.

---

(١) الكافي (ت: علي غفاري) ٢: ١٨٩ . الكتب الإسلاميّة طهران .

(٢) ثواب الأعمال(ت: مهدي الخرسان): ١٦٩ . مطبعة أمير، قم. الطبعة الثانية سنة ١٣٦٨ش.

كثرة الأبدان المثاليّة للحقيقة الواحدة

قد يقال: كيف يمكن للنبي وأمير المؤمنين حضور شيعتهم قبيل موتهم في آن واحد، مع أنّ شخص النبي واحد وكذا علي واحد؛ إذ كيف يمكن للواحد أن يكون كثيراً؟!. والكلام هو الكلام في قبض عزرائيل عليه السلام أكثر من روح في آن واحد.

قلنا: قال المجلسي رضي الله عنه في كلامٍ شريفٍ له:

حضور النبي صلى الله عليه واله والأئمّة صلوات الله عليهم عند الموت ممّا قد ورد به الاخبار المستفيضة، وقد اشتهر بين الشيعة غاية الاشتهار، وإنكار مثل ذلك لمحض استبعاد الأوهام، ليس من طريقة الأخيار.

وما يقال: من أنّ هذا خلاف الحس والعقل: أمّا الأوّل[1] فلأنّا نحضر الموتى إلى قبض روحهم، ولا نرى عندهم أحداً، وأمّا الثاني[2] ؛ فلأنه يمكن أن يتفق في آن واحد قبض أرواح آلاف من الناس في مشارق الارض ومغاربها، ولا يمكن حضور الجسم في زمان واحد في أمكنة متعددة.

فيمكن الجواب عن الاّول بوجوه: الأوّل، أنّ الله تعالى قادر على أن يحجبهم عن أبصارنا لضرب من المصلحة[3]، كما ورد في أخبار الخاصة والعامة في تفسير قوله تعالى: ﴿جَعَلْنَا بَيْنَكَ وَبَيْنَ الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِالْآخِرَةِ حِجَابًا مَسْتُورًا﴾ أنّ الله تعالى أخفى شخص النبي صلى الله عليه واله عن أعدائه، مع أنّ أولياءه كانوا يرونه، وإنكار أمثال ذلك يفضي إلى إنكار أكثر معجزات الأنبياء والأوصياء عليهم السلام.

---

(١) أي خلاف الحسّ الطبيعي المادي بالحواس الخمس المتعارفة.

(٢) أي خلاف العقل؛ لانقلاب الشخص الواحد إلى كثير .

(٣) ما قاله وإن كان متواتراً صحيحاً في نفسه، لكن لا دخل له بما نحن فيه؛ ضرورة أنّ مردّ انحجابهم عليهم السلام عن أهل الدنيا، إلى امتناع إدراكهم بالحواس الدنيويّة؛ فيمتنع أن يحيط الداني شرفاً وهم أهل الدنيا ، بأهل الملكوت ناهيك عمّا فوقه؛ إذ القدرة لا تتعلّق بالممتنع في ذاته.

الثاني: أنّه يمكن أن يكون حضورهم بجسد مثالي لطيف لا يراه غير المحتضر، كحضور ملك الموت وأعوانه، وسيأتي الأخبار في سائر الموتى أنّ أرواحهم في البرزخ تتعلق بأجساد مثالية، وأمّا الحي من الأئمة عليهم السلام، فلا يبعد تصرف روحه لقوته في جسد مثالي أيضاً[١].

الثالث: أنه يمكن أن يخلق الله لكلّ منهم مثالاً بصورته[٢]، وهذه الأمثلة[٣] يكلمون الموتى ويبشرونهم من قبلهم عليهم السلام كما ورد في بعض الأخبار بلفظ التمثيل[٤].

الرابع: أنّه يمكن أن يرتسم صورهم في الحس المشترك، بحيث يشاهدهم المحتضر، ويتكلّم معهم كما في المبرسم[٥].

الخامس: ما ذكره السيد المرتضى رضي الله عنه وهو أن المعنى أنه يعلم في تلك الحال ثمرة ولايتهم وانحرافه عنهم؛ لأنّ المحب لهم يرى في تلك الحال ما يدله على أنه من أهل الجنة، وكذا المبغض لهم يرى ما يدله على أنّه من أهل النار، فيكون حضورهم وتكلمهم استعارة تمثيلية.

ولا يخفى أن الوجهين الأخيرين(=الرابع والخامس) بعيدان عن سياق الأخبار، بل مثل هذه التأويلات ردٌّ للأخبار، وطعن في الآثار[٦].

---

(١) هذا في الجملة هو الصحيح المبرهن قطعاً، الثابت نقلاً.

(٢) يرد عليه لزوم التناسخ الباطل؛ لما مرّ أنّ البدن المثالي رقيقة لازمة للنفس بما هي نفس، حالاً لا استقبالاً، كما مضى البسط في فصل الحقيقة والمجاز؛ فالمجلسي رضي الله عنه حمل أخبار التسجم على المجاز اللفظي المرسل بعلاقة المسببيّة، أو المشابهة والاستعارة، فانتبه.

وسيأتي عنه بعد أسطر: (**لما جعل الله لهم من القدرة الكاملة**) وهذا هو الصحيح، وهو ينافي قوله بالمجاز.

(٣) أي يمكن أن يخلق سبحانه لشخص المعصوم الواحد أبدان مثاليّة كثيرة... .

(٤) أي تتجلبب وتتمثّل وتتجسّم وتتصوّر روح المعصوم الواحدة بأكثر من بدن مثالي واحد... .

(٥) من البرسام، وهو علّة تجعل المريض يهذي ويتوهّم.

(٦) أي الوجهين الرابع والخامس، وعجيبٌ من السيّد المرتضى رضي الله عنه هذا.

وأمّا الجواب عن الوجه الثاني[١] فبأنّه إنّما يتم الشبهة إذا ثبت وقوع هذا الاتفاق، ومحض الامكان لا يكفي في ذلك[٢]، مع أنّه إذا قلنا بأنّ **حضورهم في الأجساد المثالية يمكن أن يكون لهم أجساد مثالية كثيرة؛ لما جعل الله لهم من القدرة الكاملة، التي بها** امتازوا عن سائر البشر، وفي الوجوه الثلاثة الأخيرة على تقدير صحتها، اندفاع هذا الإيراد ظاهر. والأحوط والاولى في أمثال تلك المتشابهات الإيمان بها، وعدم التعرض لخصوصياتها وتفاصيلها، وإحالة علمها إلى العالم عليه السلام، كما مر في الأخبار التي أوردناها في باب التسليم[٣].اهـ.

قلت: قوله الشريف: (**حضورهم في الأجساد المثالية يمكن أن يكون لهم أجساد مثالية كثيرة؛ لما جعل الله لهم من القدرة الكاملة، التي بها** امتازوا عن سائر البشر) تامٌ للغاية شرعاً وعقلاً .

وقوله الشريف: (**والأحوط والأولى في أمثال تلك المتشابهات الإيمان بها، وعدم التعرض لخصوصياتها وتفاصيلها...**) كلامٌ تامٌ لا ريب، لكن مع ذلك يجب عقلاً وشرعاً، كما فعل هو رضي الله عنه، وصد أبواب التأويلات الباطلة للأخبار الشريفة بالقواعد العقليّة الضروريّة، التي مردّها إلى حرمة الاجتهاد قبال النص، كما قال رضي الله عنه: (**بل مثل هذه التأويلات ردٌّ للأخبار، وطعن في الآثار**) فمقصوده الشريف بقوله: (**والأحوط والأولى..**) المتأولون للأخبار القاصرون، الساهون عن أنّ تأويلاتهم من الاجتهاد قبال النصّ الظاهر، وإنّما هم قاصرون لقوله: (يتم الشبهة إذا ثبت وقوع هذا الاتفاق) ولا اتفاق يورث اليقين فيما زعموا، وإنّما هو ظن.

---

(١) وهو إشكاليّة حضورة المعصوم الواحد حال المعاينة، لكثير من شيعته في آن واحد.

(٢) إذ الامتناع ليس ضروريّاً قطعيّاً ليكون دليلاً، وإنّما هو مجرّد ظنٌّ واحتمال لا يغنيان شيئاً.

(٣) بحار الأنوار ٦: ٢٠٠. دار إحياء التراث العربي، بيروت. الطبعة الثالثة .

وقال في مرآة العقول موجزاً: والتمثل بالأجساد المثالية لمن مضي منهم صلوات الله عليهم، والإمام الحيّ بجسده المقدس بحيث لا يراه غير الميت، كما نقل مثل ذلك في كثير من المعجزات.

والاستشكال بأنّه يتفق في وقت واحد موت جماعة كثيرة، فلا وجه له، إذ يمكن أن لا يتفق ذلك في زمان واحد، وعلى تقدير التسليم زمان الاحتضار ممتد غالباً فيمكن أن يحضروا عندهم جميعاً على التعاقب، **على أنّه يمكن أن يروهم في مكانهم أو يحضروا بأجساد مثالية كثيرة في حياتهم أيضاً.**

وما قيل: من أنّ المراد تمثلهم في الحس المشترك، فيظنون أنّهم يرونهم كالمبرسم، فلا يخفى ما فيه[1]. اهـ.

قلت: وجه إمكان أن يتمثّل المعصوم بأكثر من بدن مثال في آن واحد، ما حقّق في محلّه من أنّ الحقيقة الواحدة لها؛ كالنفس كاملة الفعليّة، كروح المعصوم، جلابيب وصور وأبدان كثيرة، نظير كثرة الصور في المرايا المتعاسكة.

---

(١) مرآة العقول ١٣ : ٢٨٦ .دار الكتب الإسلاميّة.طهران، الطبعة الثانية سنة ١٤٠٤هـ.

النص القطعي على كثرة تجسّمات الحقيقة الواحدة

روى البخاري في صحيحه، عن جابر بن عبد الله الأنصاري، بإسناد صحيح على شرط الشيخين قال: لما حفر الخندق رأيت بالنبي صلى الله عليه وسلم خمصاً شديداً، فانكفأت إلى امرأتي فأخرجت إليّ جراباً فيه **صاع من شعير**، ولنا **بهيمة داجن فذبحتها، وطحنت الشعير**، ثمّ وليت إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم...، فقلت: يا رسول الله ذبحنا بهيمة لنا وطحنا صاعاً من شعير كان عندنا، فتعال أنت ونفر معك، فصاح النبي صلى الله عليه وسلم: «يا أهل الخندق، إنّ جابراً قد صنع سوراً، فحي هلا بهلكم» فجئت وجاء رسول الله يقدم الناس حتى جئت امرأتي، فأخرجت له عجيناً فبصق صلى الله عليه وسلم فيه وبارك، ثمّ عمد إلى برمتنا فبصق وبارك، ثم قال: «ادع خابزة فلتخبز معي، واقدحي من برمتكم ولا تنزلوها» **وهم ألف، فأقسم بالله لقد أكلوا حتى تركوه وانحرفوا، وإن برمتنا**[1] **لتغط كما هي، وإن عجيننا ليخبز كما هو**[2].

قلت: حديثٌ قطعي الصدور، صحيح باتفاق أهل القبلة،.

وهو صريحٌ فصيحٌ أنّ حقيقة ذبيحة جابر الواحدة، لها جلابيب وأبدان كثيرة، أطعمت ألف صحابيّاً، بل لو كان هناك مليار صحابيّاً لأطعمتهم كلّهم، والكلام هو الكلام في كثرة جلابيب حقيقة الشعير.

وقد علمت ممّا مضى أنّ هذا لا يكون إلاّ بتوسط جلباب الحقيقة المثالي؛ فهذا الجلباب متروحن يمكن له أنْ يتجلبب بأبدان طبيعيّة كثيرة؛ إذ النسبة بينهما نسبة الفاعل للفعل، وهذا لا يتحقق لغالب أهل الدنيا إلاّ بالنبيّ عليه السلام؛ لملكوتيّته ونوريّته.

وروى البخاري أيضاً قال: حدثنا الصلت بن محمد، حدثنا حماد بن زيد، عن الجعد أبي عثمان، عن أنس أنّ أمّ سليم أمّه، عمدت الى **مدٍّ من شعير** جشته (=طحنته)

---

(١) البرمة: القدر. وتغط: تغلي.

(٢) صحيح البخاري (ت: زهير الناصر) ٥: ١٠٨، رقم: ٤١٠٢. دار طوق النجاة، بيروت.

وجعلت منه خطيفة[١] ، ثمّ بعثتني إلى النبي، فأتيته وهو في أصحابه فدعوته، قال: «ومن معي»؟!. فخرج إليه أبو طلحة، قال: يا رسول الله، إنّما هو شيء صنعته أم سليم، فدخل فجيء به، وقال: «أدخل علي عشرة» فدخلوا فأكلوا حتى شبعوا، ثم قال: «أدخل علي عشرة» فدخلوا فأكلوا حتى شبعوا، ثم قال: «أدخل عليّ عشرة» حتى عد أربعين، ثمّ أكل النبي ، ثم قام، فجعلت أنظر، هل نقص منها شيء[٢]؟!!.

وأخرجه مسلم بلفظ : فما زال يدخل عشرة ، ويخرج عشرة ، حتى لم يبق منهم أحد إلاّ دخل فأكل حتى شبع، ثمّ هيأها ، **فإذا هي مثلها حين أكلوا منها**»[٣].

قلت : معنى الحديث من ضروريّات أهل القبلة سنّة وشيعة، من معاجز النبيّ صلى الله عليه وآله القطعيّة، لا يحتاج إلى إسناد.

قال المجلسي رضي الله عنه: ومن أخبار المعجزات، أخبار تفاوت أخبار الجماعات الكثيرة، نحو خبر الحصاة، **وإشباع الخلق الكثير بالطعام اليسير**...، وأنّ ذلك يجري مجرى المتواتر نقلاً في الصحة والقطع[٤].

وقال الإمام النووي(٦٧٦هـ) : هذا الحديث علم من أعلام النبوة الظاهرة وما أكثر نظائره، التي يزيد مجموعها على شرط التواتر، ويحصل العلم القطعي[٥].

قول الصحابي: (**فإذا هي مثلها حين أكلوا منها**) صريحٌ في عدم طروّ العدم والفقدان على ما كان ملكوتيّاً، أو ما أضحى ملكوتيّاً ببركة النبيّ محمد صلى الله عليه وآله وسلّم، مع أنّ عدد من أكل من الصحابة، بلغ ثمانين نفراً كما في روايتين أخريين للبخاري ومسلم، أو كلّ من حضر من الصحابة كما في نصٍّ آخر لأحدهما .

---

(١) الخطيفة : لبن يذر عليه الدقيق ، فيطبخ ويلعق لعقاً.

(٢) صحيح البخاري (ت: زهير الناصر) ٧: ٨١، رقم: ٥٤٥٠. دار طوق النجاة

(٣) صحيح مسلم ٤: ١٧٨٤، رقم: ٧٠٦. دار إحياء التراث العربي، بيروت.

(٤) بحار الأنوار ٨٩: ١٦٠ . دار إحياء التراث العربي، بيروت. الطبعة الثالثة .

(٥) شرح صحيح مسلم ١: ٢٢٤ . دار إحياء التراث العربي ، بيروت. الطبعة الثانية١٣٩٢هـ.

وإنّما سردنا هذا النّص الصريح الفصيح، المتواتر معنىً، كيما لا يستوحش القارىء الكريم ممّا ذكرناه، ويعي ما قلناه؛ فهو صريحٌ في كثرة جلابيب الحقيقة الواحدة؛ فالحقيقة الملكوتيّة للتمرة أو القرص أو الماء أو البهيمة ، أو أي طعام، واحدة يمكن أن تتجلبب وتتجسّم بما لا يحصيه إلاّ الله من الجلابيب والأجسام الطبيعيّة، وكذا الكلام في الحقيقة العقليّة فيمكن أن تتجسّم بكثيرٍ من الجلابيب الملكوتيّة..

لكن يلزم أن نفهم أنّ تجلبب الحقيقة مبني على القواعد الحكميّة الآتية:

الأولى: يمتنع وجود بدن (جلباب) إلاّ بالنفس أو الصورة النوعيّة؛ فلولا الصورة النوعيّة للحجر والمعدن والشجر والحيوان، لما كان هناك بدن متحصّل خارجاً، وقد مضى بيان هذا، وهذه الصورة النوعيّة نفسٌ من النفوس الدرّاكة كما في قوله تعالى: ﴿ يَاجِبَالُ أَوِّبِي مَعَهُ﴾ و: ﴿وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ وَلَكِنْ لَا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ﴾ .

الثانية: مضى برهان امتناع تعلق النفوس الملكوتيّة ببدن دنيوي طبيعي، إلاّ بتوسط بدن المثال، وإلاّ اجتمع النقيضان على ما أوضحنا في فصل سابق.

الثالثة: يمكن للنفس، إذا كانت كاملة الفعليّة، كذبيحة وشعير جابر رضي الله عنه، أن تتجلبب بأكثر من بدن مثالي، كما يمكن أن تتجلبب بأكثر من بدن طبيعي دنيوي بتوسط المثالي.

الرابعة: النفس وإن كانت حقيقة، متجسّمة بالبدن المثالي، إلاّ أنّ البدن المثالي بالنسبة إلى البدن الطبيعي حقيقة، له أن يتمظهر ويتجسّم بأكثر من بدن طبيعي.

والنص ظاهرٌ، بل صريحٌ، في كلّ هذه الأمور جدّاً .

الفهرست

الفصل السابع: حركة النفس الجوهريّة............. ٦٢٧